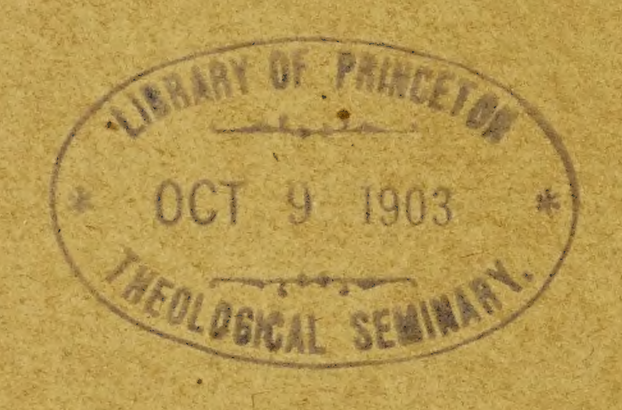



LIBRARY OF PRINCETON
OCT 9 1903
THEOLOGICAL SEMINARY.





Vom

Ursprunge der Sünde

nach

paulinischem Lehrgehalte

in besonderer Berücksichtigung

der einschlägigen modernen Theorieen.

Von

H. Fr. Th. L. Ernesti,

Doctor der Theologie, Abte zu Mariental, Consistorialrathe, Generalsuperintendenten und Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars in Wolfenbüttel.

Erster Band.

Zweite Ausgabe.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1862.

Die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paulinischen Lehrgehalts betrachtet

von

H. Fr. Th. L. Ernesti.

Zweite Ausgabe.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1862.

Sr. Excellenz,

dem Herrn

Staatsminister Dr. jur. Fr. Schulz,

Präsidenten des Herzogl. Braunschweig. Lüneb. Consistoriums und der Herzoglichen Cammer, Großkreuz des Herzogl. Braunschw. Hausordens Heinrich des Löwen, Commandeur erster Classe des Königl. Hannoverschen Guelphen-Ordens, Großkreuz des Königl. Portugiesischen Ordens des Heil. Jacob vom Schwerte und Ritter des Königl. Preuß. rothen Adlerordens zweiter Classe mit dem Stern

in dankbarer Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Bei der Herausgabe des ersten Bandes dieser Schrift über den Ursprung der Sünde, deren Erscheinen ich durch nichts weiter zu rechtfertigen weiß, als durch eine Hindeutung auf den in ihrer Einleitung dargelegten eigenthümlichen Gesichtspunkt, von welchem aus in ihr die Untersuchung über ein Lehrstück, dessen Bedeutung für die christliche Dogmatik und Ethik Niemand zu verkennen vermag, geführt worden ist, glaube ich nur Folgendes bemerken zu müssen.

Das Erste betrifft die Quellen, aus welchen ich den paulinischen Lehrgehalt geschöpft habe. Als solche sind außer den paulinischen Stellen in der Apostelgeschichte sämmtliche Briefe, welche im Kanon als paulinische Schriften ihren Platz haben, von mir benutzt worden. Ausgenommen ist der Hebräerbrief, welcher sich bekanntlich selbst nicht als Schrift des Apostels Paulus bezeichnet, und welchen ich als von diesem geschrieben nach dem Vorgange von Luther, Melanchthon, Calvin, Semler, Michaelis, Ziegler, Eichhorn, Bertholdt, D. Schulz, in's Besondere nach der vollständigen Untersuchung von Bleek, mit Schott, Reuß, Tholuck, Credner, de Wette nicht ansehen

kann. Mit jenem Verfahren wird natürlich nicht einverstanden sein, wer die Richtigkeit der Argumente, welche von der sogenannten Tübinger Schule gegen die Ächtheit der meisten der von mir als Quellen des paulinischen Lehrgehalts betrachteten Briefe vorgebracht sind, anerkennt oder anzuerkennen die Neigung hat. Denn es ist eine Consequenz dieses Standpunkts, zu meinen, man gehe jetzt vorurtheilsfrei und sicher nur dann zu Werke, wenn man Untersuchungen über Lehrpunkte des Apostels Paulus auf die bis zu Bruno Bauer allgemein anerkannten vier Hauptbriefe beschränke. Indess nach meiner Überzeugung sind die speciosen und kühnen Angriffe von F. Ch. Baur, Schwegler, Köstlin und Andern, wie sehr auch der Scharfsinn und die Kenntnisse dieser Männer anerkannt werden müssen, nicht durch Wahrheit sieghaft, und die Gründe, welche für die Ächtheit der einzelnen Briefe, z. B. hinsichtlich des Briefes an die Epheser von Meyer, Harless, Credner und Andern, des Briefes an die Philipper von Lünemann und Andern, des Briefes an die Colosser von Huther und de Wette, der Thessalonicherbriefe von Neudecker, de Wette in neuerer Zeit und Kern, der Pastoralbriefe von Hug, Guerike, Feilmoser, Baumgarten, Matthies, Heydenreich, Mack und Andern aufgestellt worden sind, so entscheidend, dass der genügende Nachweis fehlt, der uns berechtigen könnte, auch nur einen einzigen der Briefe, welche im Kanon als paulinische Schriften aufgeführt sind, als unächt preiszu-

geben. Daher liegt für mich die Nothwendigkeit vor, auf die Billigung derer, welche nur den Brief an die Römer, die Briefe an die Corinther und den Brief an die Galater als authentische Quellen gelten lassen, von Vorn herein zu verzichten.

Ein Zweites geht die Art an, wie ich die Stoffe, welche aus jenen Quellen geschöpft worden sind, bei meiner Untersuchung angewandt habe. Es hängt mit dem Gesichtspunkte, von welchem aus ich gearbeitet habe, und bei welchem ich in aller Selbstverleugnung die Anschauungen des Apostels zu erfassen und in fortwährendem Rapport zu den Grundlagen und Consequenzen des Lehrpunkts vom Ursprunge der Sünde zu erhalten bemüht gewesen bin, zusammen, dass in dem ersten Theile der Untersuchung, welchen, außer der Einleitung, dieser Band enthält, die Lehrpunkte des paulinischen Lehrgehalts, mit welchen die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit in Beziehung gesetzt ist, fast eine Behandlung erfahren haben, als hätte es gegolten, über sie besondere Abhandlungen zu schreiben, nicht aber, sie nur als Mittelglieder im Zusammenhange der gegen jene Theorie gerichteten kritischen Operation zu gebrauchen. Nun ist zu fürchten, dass dies dem einen und dem andern der Leser, in's Besondere solchen, welche rasch ein Resultat zu haben begehren, als ein Fehler erscheinen wird. Auf kürzerem Wege wäre ich zum Ziele gekommen, wenn ich an irgend eine der vorhandenen Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs oder auch nur Einen der Com=

mentatoren des Paulus mich einfach anzuschließen vermocht, oder aber die jener Theorie in irgend welcher Weise günstigen Interpretationen von der Behandlung ausgeschlossen hätte. Da jenes aber mir nicht möglich war und dies nicht zweckdienlich erschien; so habe ich, um überall eine sichere Basis für die Beweisführung in begründeter Darstellung der Momente im paulinischen Lehrgehalte, auf die es ankam, zu gewinnen, bei allem Streben, das dazu nicht Erforderliche zur Seite liegen zu lassen, auf manche Ansichten und Auffassungen in ausführlicherer Weise einzugehen nicht umhingekonnt. Dazu kommt, dass ich in diesem ersten Theile manches Stück des Materiales vollständiger in der Absicht bearbeitet habe, um sogleich die Lehrpunkte des Apostels, welche hier in den Vordergrund treten, so weit zu erörtern, dass auf sie im weiteren Verlaufe der Untersuchung, in welchem andere Momente desselben eine vorwiegende Berücksichtigung werden finden müssen, fortgebaut werden könne. Daher muss ich wünschen, dass das Urtheil darüber, ob der erwähnte Umstand als Fehler anzusehen sei, bis dahin, dass der zweite Band vorliegen wird, ausgesetzt werde.

Ein Drittes bezieht sich auf den besonderen Titel, welchen dieser erste Band erhalten hat. Derselbe ist nicht in wörtlicher Übereinstimmung mit der Überschrift, welche in dem Büchlein selbst dem ersten Theile der Untersuchung gegeben worden ist. Der Grund, von dem ich dabei geleitet bin, ist einfach der, dass die in genauerer Fassung gesetzte Überschrift für einen Titel

nicht angemessen schien, aber der Besorgniss nicht Raum zu geben war, als könnte die kürzere Fassung des Titels irgend etwas Anderes erwarten lassen, als was in der Untersuchung selbst geboten wird.

Und so stelle ich denn getrost meine Arbeit unter die Feuerprobe, von welcher der Apostel Paulus 1 Cor. 3, 11—13 redet: „Einen andern Grund kann zwar Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. So aber Jemand auf diesen Grund bauet Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln; so wird eines Jeglichen Werk offenbar werden, der Tag wird es klar machen; denn es wird durch's Feuer offenbar werden, und welcherlei eines Jeglichen Werk sei, wird das Feuer bewähren." Wahrscheinlich habe ich in ihr mehr, als ich selbst erkenne, gesündigt. Mögen darüber die urtheilen, welchen eine umfassendere und tiefere Einsicht, als mir, verliehen worden ist. Nur bitte ich, dass, wie ich in Liebe zu streiten gewohnt bin, in Liebe meine Arbeit, wenn es sein muss, bestritten werde, damit nicht der Widerwille, den ich gegen jedes unedle Eifern empfinde, mir es erschwere, mich belehren zu lassen.

Schließlich aber gestehe ich offen, wie sehr ich wünsche, dass doch das Eine meiner Arbeit gegeben sein möge, in Etwas dazu beizutragen, dass der Geist freier wissenschaftlicher Forschung, der keine andere Auctorität anerkennt, als den unwandelbaren Grund des göttlichen Worts, unter uns allen Ernstes bewahret werde, weil wir nur in Treue gegen ihn über die knech-

tische Abhängigkeit von den philosophischen Systemen, in der wir längere Zeit befangen waren und zum Theil noch sind, uns hinauszuheben, und vor den Gefahren unlebendiger und ungehöriger Reconstruction des in den Bekenntnissschriften vorhandenen Gedankenstoffes, zu welcher hie und da eine nicht geringe Neigung ist, uns zu schützen vermögen.

Wolfenbüttel, den 30. Novbr. 1854.

L. Ernesti.

Übersicht des Inhaltes.

Einleitung.

Erster Theil.

Die Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist (der ursprünglichen Unfreiheit).

Einleitung.

Mit der normalen Dignität, welche der heiligen Schrift in Gemäßheit des Princips der evangelischen Kirche zukommt, verträgt sich weder die Ansicht, nach welcher ihre ursprünglichen Darlegungen als das Geringere und Unvollkommnere zu betrachten sein sollen, das sich erst zur höheren Weisheit heraufzuläutern hat[1]), noch auch jener falsche biblische Positivismus, welcher die modernen Lehrentwicklungen in der Voraussetzung, dass sie bloße Entartung seien, absichtlich ignorirt und beiseitlässt[2]). Soll die heilige Schrift als lebendige Norm sich erweisen; so muss sie dergestalt zu jeder Lehrbestimmung der Dogmatik und Ethik, welche darauf Anspruch macht, eine christliche zu sein, in Beziehung treten, dass sie ohne Vorurtheil und Scheu in deren Gehalt und Zusammenhang eindringt, um sie mit ihrem eigenen Lehrgehalte aus einander zu setzen, sie als in diesem gegründet anzuerkennen oder als ihm widerstrebend abzustoßen. Dies aber wird nur in dem Maße mit Sicherheit geschehen können,

[1]) Strauß Glaubenslehre B. I. S. 177. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. S. 197 ff.

[2]) Vgl. Hagenbach Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. 3. A. Leipzig 1851. S. 206 und 240.

als der Lehrgehalt der heiligen Schrift selbst immer sorgfältiger erforscht und dargelegt sein wird. Daher ist die hohe Bedeutung nicht zu verkennen, welche für die Durchführung des gedachten Princips der biblischen Theologie zukommt. Allein wie Schätzenswerthes auch in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiete derselben zu Tage gelegt ist; so harrt doch ihre Aufgabe immer noch der vollständigen Lösung. Denn wenn doch als das letzte Ziel derselben betrachtet werden muss, die Einheit in der Mannigfaltigkeit der biblischen Lehrtropen zur Darstellung zu bringen, so dass das Eine Licht der göttlichen Wahrheit, welches aus der heiligen Schrift hervorleuchtet, in seinen verschiedenen Brechungen und doch auch in seiner Zusammenfassung, wie im Sammelglase das Sonnenlicht, geschaut werden könne; so ist dasselbe von keinem der Männer, die seit dem Entstehen dieser Wissenschaft von den verschiedensten Standpunkten aus sie gepflegt haben, auch nur annäherungsweise erreicht. Es wird vorerst immer noch die nächste Aufgabe der biblischen Theologie sein, die Gedankenkreise der einzelnen biblischen Schriftsteller aus dem Innersten ihrer Persönlichkeit heraus zu begreifen und zu entwickeln, ehe es gelingen wird, eine historisch-comparative Darstellung derselben zu geben oder gar den in den mannigfaltigen Gliedern des Schriftganzen vorhandenen lebendigen Organismus zu wahrer Anschauung zu bringen.

Daher wird es aber nicht befremden können, wenn das Princip von dem normalen Ansehen der heiligen Schrift von einem einzelnen Schriftsteller derselben aus auf das angewandt wird, was die neueste Zeit auf dem Gebiete der Dogmatik oder Ethik hervorgebracht hat. Wenigstens wird,

wer irgend bei der Inspirationstheorie ein Gewicht legt auf die Inspiration der gottgeweihten menschlichen Persönlichkeiten, durch welche die göttliche Wahrheit einen lebensvollen Ausdruck in der heiligen Schrift gefunden hat, solchem Verfahren die kirchliche Berechtigung zuzugestehen nicht wohl umhin können. Ja es will mir scheinen, als läge in ihm der Vortheil, dass, was die heilige Schrift darreicht, weder als eine Masse einzelner Lehren, noch als System einer Lehrwissenschaft dem, was uns jetzt als Ergebniss dogmatischer oder ethischer Wissenschaft dargeboten wird, wie ein Anderes und Fremdes gegenübergestellt erscheint, sondern der einzelne Schriftsteller, gleich als lebte er, in diese Forschungen also eingeht, dass er es sich nicht zu viel sein lässt, die von der seinen verschiedene Sprache und Anschauung solcher Forschungen liebend zu vergleichen, und gewissermaßen in lebendiger dialogischer Weise mit den Forschern, die irgend wie ihren Zusammenhang mit ihm zu haben meinen oder begehren, sich zu verständigen.

Freilich bleibt dem, welcher im Lichte des einem einzelnen biblischen Schriftsteller eigenthümlichen Lehrgehalts eine Lehre der Dogmatik oder Ethik der Kritik zu unterziehen versucht, die Gefahr, mit welcher wir überhaupt bei Anwendung des Princips von der normalen Dignität der Schrift zu kämpfen haben, nicht ferne, dass er entweder des heiligen Schriftstellers Lehre unvermerkt sich mischen lasse mit der Lehre, welche nach jener normirt werden soll, so dass gar diese erst wie der wahre Ausdruck von jener erscheint, oder dass er, vermeinend von absoluter Voraussetzungslosigkeit auszugehen, den status quo seiner individuellen Bildung zur Norm von

beiden erhebt, oder daſſ er, feſtgewurzelt in kirchlicher Vorausſetzung, in von vorn herein beſtochener Procedur, das Syſtem der Kirche mit dem Lehrgehalte des einzelnen bibliſchen Schriftſtellers identificiret[1]).

Vor dieſer Gefahr kann nur das entſchiedene Feſthalten geſunder Grundſätze der Auslegung bewahren. Denn auf exegetiſchem Wege ſind die Gedanken und Gedankenkreiſe des bibliſchen Schriftſtellers zu ermitteln. Daſſ bei dieſer Ermittelung aber die grammatiſch-hiſtoriſche Methode nicht verlaſſen werden darf, darüber kann jetzt kein Zweifel mehr herrſchen[2]). Indeſſ läſſt ſich dieſer Grundſatz doch nur als negatives Regulativ der Auslegung betrachten. Das formale Princip der evangeliſchen Kirche kann nur beſtehen, wenn

---

[1]) Über die Gefahren, die es haben würde, wenn bei uns Grundſätze in der Schrifterklärung herrſchend würden, wie ſie denen eigen ſind, welche „bei dem wieder zu Ehren gekommenen Bekenntniſſ der Kirche ſtehen bleiben als bei dem einzigen Gute, als wäre damit ſchon Alles gewonnen", vgl. die Winke der neuerdings erſchienenen Denkſchrift der theol. Facultät der Georg-Auguſtus-Univerſität über die gegenwärtige Kriſis des kirchlichen Lebens, insbeſondere das Verhältniſſ der evangel. theol. Facultäten zur Wiſſenſchaft und Kirche. S. 16 ff.

[2]) Vgl. Lücke (im Weihnachtsprogramme der Georg-Auguſtus-Univerſität von 1853.) De eo, quod nimium artis acuminisque est in ea, quae nunc praecipue factitatur, sacrae scripturae, maxime evangeliorum interpretatione. p. 5: „Constat vero inter omnes, veriorem, qua nunc utimur, doctrinae hermeneuticae et artis rationem, videlicet grammaticam et historicam, sive, ut brevius atque etiam doctius dicam, philologicam, post Hugonem Grotium, summum virum, nostra aetate praecipue a duumviris illis, Ernestio atque Semlero, tam feliciter inchoatam atque conditam esse, ut quo quis monstratam ab iis munitamque viam diligentius persecutus fuerit, eo felicius in ipsa arte profecisse existimetur ab omnibus rei peritioribus".

zu jenem negativen Grundsatze der positive hinzugenommen wird, dass die heilige Schrift sui ipsius authentica et infallibilis interpres ist. Dieser Grundsatz aber kann in dem Falle, da wir's mit einem einzelnen biblischen Schriftsteller zu thun haben, nicht in der Weise Geltung finden, dass wir ihn aus dem irgendwie vorausgesetzten Gesammtorganismus der heiligen Schrift überhaupt erklären. Sondern wir haben ihn zunächst aus sich selbst, d. h. das Einzelne in ihm aus seinem vollen Lehrgehalte zu erklären [1].

So aber haben wir denn auch, wenn wir in dieser besonderen Weise die normale Autorität der heiligen Schrift einzelnen Lehren der Dogmatik oder Ethik gegenüber geltend machen wollen, diese an dem gesammten Lehrgehalte des einzelnen biblischen Schriftstellers zu prüfen, so weit überhaupt jene diesem zu unterstellen sind.

Von diesem Gesichtspunkte aus möchte ich die folgende Untersuchung über den Ursprung der Sünde betrachtet wissen.

Sie beschäftigt sich mit einem Probleme, das immer allen denen, welche in die Tiefen des eigenen Herzens und der menschlichen Verhältnisse hineinzusehen das Bedürfniss besessen haben, von Interesse gewesen ist, und über welches zu einer bestimmten Überzeugung zu gelangen der Theologe nicht vernachlässigen darf, wenn er nicht bei der Erfassung der religiösen Wahrheiten fast auf allen Punkten der Unsicherheit preisgegeben sein will.

---

[1]) Vgl. Weiß: Das Verhältniss der Exegese zur biblischen Theologie. In: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben Herausgegeben von Schneider. Dritter Jahrg. Sept. 1852. Nr. 38. und 39. S. 303 ff.

Allein den Ursprung der Sünde zu suchen wird Manchem vielleicht von vorn herein schon dem Ausdrucke nach als eine falsche Aufgabe erscheinen. Als eine solche hat sie Ernst Sartorius[1]) bezeichnet, welcher sagt: „Das Böse hat keinen Ursprung, sondern nur einen Anfang; wie die Welt nicht aus natürlicher Causalität entsprungen ist, sondern mit dieser durch den freien Willen des Schöpfers angefangen hat, so hat das Böse in der Welt nicht in natürlichen Ursachen seinen Ursprung; sondern aus dem eigenen freien Willen des Geschöpfs hat es begonnen. Ein Ursprung setzt eine Ursache, einen Urgrund voraus: Die Sünde hat keinen Grund, aus dem sie als Folge hervorgegangen, der Sündenfall ist keine Folge, sondern ein Anfang, keine Wirkung, sondern eine Ursache ohne Ursache, nam defectionis ratio sufficiens deficit".

Der Begriff des Grundes ist der Art, dass, wenn er nicht genau bestimmt wird, leicht Missverständnisse entstehen. Bekanntlich pflegt dies Wort in drei verschiedenen Bedeutungen genommen zu werden. Grund ist eigentlich das, worauf etwas anderes ruht, die Unterlage eines Dinges. Insofern nun in der Gedankenwelt ein Gedanke auf dem andern ruht, um des andern willen gilt, für wahr gehalten wird, weil der andere schon als wahr anerkannt ist, heißt der abgeleitete Gedanke die Folge von dem andern als Grunde. Diesen Grund mag man logischen Grund (principium cogitandi) nennen[2]). Sodann aber kann ein Reales, Wirkliches Grund

---

[1]) S. Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie. Abth. 1 (A. 2.) Stuttg. 1843. S. 98 ff.

[2]) Vgl. Krug allgem. Handwörterb. der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. B. II. Leipz. 1827. S. 297 ff.

eines anderen Realen sein. Das spätere Reale wird dann als nothwendige Folge des früheren Realen betrachtet. Diesen Grund mag man den Realgrund nennen[1]). Endlich aber wird auch das Vermögen der Dinge als der Grund ihrer Thätigkeit betrachtet. In wiefern nun ein jedes, was noch im Vermögen liegt, die anschauliche Wirklichkeit der weltlichen Dinge überschreitet, mag man diesen Grund den transcendentalen Grund nennen[2]). Dass der logische Grund bei unserer Frage nicht in Betracht kommen könne, versteht sich leicht. Dagegen wird nicht schon hier zu bestimmen sein, ob in Pauli Lehrgehalte die Ansicht von einem transcendentalen oder einem realen Grunde des Bösen ihre Stätte habe. Man hat ihm bald die Behauptung des einen, bald die des andern zugeschrieben, bald aber auch gar nicht auf diesen Unterschied Rücksicht genommen, welcher gleichwohl von der größten Bedeutung ist. Alle die Erklärungsversuche des Bösen, welche dasselbe als etwas irgend wie Nothwendiges auffassen, fordern den Begriff des realen Grundes. Dagegen wird von denen, welche die Nothwendigkeit des Bösen läugnen, darauf hingewiesen, wie die Sünde nichts Freies, sondern etwas Physisches, nichts, das zugerechnet werden könnte und Schuld erzeugte, sondern etwas von Gott Gesetztes wäre, wenn sie das nothwendige spätere Reale eines früheren Realen wäre. Allein wenn die Sünde nichts Physisches, sondern etwas Ethisches, ein solches ist, dessen Gesetztsein dem Subjecte, in welchem jene sich findet, zugeschrieben, zugerechnet

---

[1]) Vgl. H. Ritter's Logik. Kap. 8, 5. 7.

[2]) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. Kiel 1839. S. 15.

werden muss; so muss sie doch eben in diesem Subjecte ihren Grund haben, weil sie nur deswegen und sonst nicht demselben zugeschrieben werden kann. Drum lässt sich dem Bösen jeden Falls ein transcendentaler Grund vindiciren. Dieser liegt eben in dem Vermögen des Subjects als dem Grunde seines Thuns, das sich aus jenem verwirklicht. Also das Vermögen des Menschen, durch das die Sünde möglich ist, ist der transcendentale Grund der Wirklichkeit der Sünde. Nicht die Nothwendigkeit derselben geht aus jenem hervor, sondern wenn sie aus ihm hervorgeht, so ergiebt sich daraus nur die Wirklichkeit derselben[1]).

Daher wird die Frage nach dem Ursprunge des Bösen als eine falsche Aufgabe nicht betrachtet werden können, selbst wenn man das Böse im Sinne von J. Müller[2]) sich als das Grundlose, d. h. als das Heraustreten aus allem vernünftigen Zusammenhange, für dessen Entstehen, da alles Begreifen an Grund und Zusammenhang haftet, es ein eigentliches Begreifen nicht geben kann, mithin als das absolute Geheimniss der Welt denkt.

Indess es wird jene Frage in der folgenden Untersuchung nur innerhalb gewisser Grenzen zur Verhandlung kommen. Eine Besprechung sämmtlicher Hypothesen über den Ursprung des Bösen in der Menschheit schien mir theils im Allgemeinen nach den Arbeiten von Daub[3]), J. Müller[4]) u. A.

---

[1]) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. S. 18.

[2]) S. Die christl. Lehre von der Sünde. Bresl. 1844. B. II. S. 232.

[3]) System der theolog. Moral. Herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Berlin 1843. Th. II. Abth. 2. Anh. 1. Die Lehre von der Sünde.

[4]) S. a. a. O. B. I. S. 314 ff.

nicht Bedürfniss, theils im Besondern bei der Absicht, den Lehrbegriff des Paulus als kritischen Maßstab an die vorhandenen Forschungen anzulegen, nicht erforderlich, insofern viele derselben anerkannter Maßen dem paulinischen Lehrbegriffe völlig fern stehen. Daher habe ich nur auf diejenigen die Aufmerksamkeit richten zu müssen geglaubt, welche in neuester Zeit auf dem Standpunkte moderner dogmatischer und ethischer Forschung hervorgetreten, an dem Lehrgehalte Pauli eine Stütze haben wollen. Es wird hiernach sowohl die Ableitung der Sünde, aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist (der ursprünglichen Unfreiheit), als die Ableitung derselben aus der ursprünglichen Freiheit in der Vorzeitlichkeit der Kritik durch den Lehrgehalt des Apostels zu unterziehen sein.

Die Prüfung dieser Theorieen im Lichte des paulinischen Lehrgehalts möchte die sicherste Vorbereitung sein für eine Beantwortung der alsdann zur Erörterung zu bringenden Frage, welche positive Aufschlüsse über den in Rede stehenden Lehrpunkt in den Schriften des Apostels enthalten sind.

Ehe wir indess in die Verhandlung über den Ursprung der Sünde eingehen, scheint das Wesen derselben festgestellt werden zu müssen. Doch dies kann hier nur in so weit geschehen, dass dabei jener Verhandlung selbst nicht vorgegriffen werde.

Dieser Gefahr werden wir am Wenigsten ausgesetzt sein, indem wir zunächst nur eine formale Bestimmung des Begriffes suchen, wie sie in den Bedeutungen der hauptsächlichsten Ausdrücke, durch welche Paulus die Sünde bezeichnet, anklingt.

Der Ausdruck *ἁμαρτία*, welchen Paulus am häufigsten gebraucht, wenn er von der Sünde redet, leitet darauf hin, dass wir die Sünde als Differenz des persönlichen Geschöpfs mit seinem Ideale, also als eine Störung in der Selbstentwicklung desselben zu denken haben, als einen Zustand oder eine That oder beides zusammen, worin dasselbe seiner ihm mitgegebenen Wesenheit nicht entspricht und von dem Ziele, das ihm vorgesetzt ist, abweicht. Denn *ἁμαρτία* (vergl. חַטָּאת Richt. 20, 10.) bedeutet ein Verfehlen des gesteckten Zieles[1]). Das Ziel des Menschen aber ist ihm nichts Äußerliches, sondern eben das ihm einwohnende Ideal (Phil. 3, 14.) Mithin kann das Verfehlen desselben nichts anderes sein, als eine Störung des seiner Wesenheit nach ihm gebührenden Lebens (Seins und Werdens). Dass diese Störung aber bald als eine Handlung, bald als eine verkehrte Stellung des Menschen aufzufassen ist, geht daraus hervor, dass Paulus Röm. 5, 12 ff. als *ἁμαρτία* auch die *παράβασις Ἀδὰμ* bestimmt, also eine einzelne Übertretung eines speciellen göttlichen Gebotes[2]), und dass er Röm. 7, 14 ff., wo er das Böse als dasjenige bezeichnet, was dem Gesetze widerspricht, die Abweichungen vom Gesetze als aus der Sünde hervorgehend darstellt. Vgl. bes. V. 19. 20. *Οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν· ἀλλ᾽ ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο*

---

[1]) S., was Reinhard System der christlichen Moral B. I. S. 369 zur Erhärtung dieser Bedeutung beigebracht hat; außerdem J. Müller a. a. O. B. I. S. 87. und J. P. Lange christliche Dogmatik. Heidelberg 1851. Th. II. S. 413 f.

[2]) Vgl. über die Bedeutung von *ἁμαρτία* an jener Stelle Schmid's exegetische Bemerkungen über Röm. 5, 12. in Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1830. H. 4. S. 174.

πράσσω. Εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

Indeſſ darf jene Differenz nicht in dem Sinne verſtanden werden, daſſ das noch nicht Erreichthaben der ſittlichen Vollkommenheit (des Ziels) gleich wäre dem Abweichen von dem Wege zu ihr, dem Verfehlen des Lebensziele. Das ſittliche Ideal kann ohne den Begriff der ſittlichen Entwicklung nicht gefaſſt werden, indem der Gedanke Gottes, nach welchem dieſer den Menſchen geſchaffen hat, von dem Menſchen als einem perſönlichen Geſchöpfe nur durch freies Sichhineinbilden in denſelben und freies Abbilden deſſelben in ſich im Zeitverlaufe zu verwirklichen iſt. So wenig als die Sündloſigkeit ſchon die poſitive ſittliche Vollkommenheit, eben ſo wenig iſt der in der Entwicklung begriffene, noch nicht vollkommene Zuſtand Sünde[1]). Zwar trifft das ſittliche Ideal einen Jeden in jedem Lebensmomente mit ſeiner Anforderung: Du ſollſt; aber dieſe Anforderung kann auf nichts anderes[2]),

---

[1]) Vgl. J. Müller a. a. O. B. I. S. 50—62.

[2]) Es wird der Begriff der ſittlichen Entwicklung außer Acht gelaſſen und der Unterſchied zwiſchen der Stellung des perſönlichen Geſchöpfs zu ſeinem Ideale im Zuſtande der realen Freiheit, der vollendeten Gemeinſchaft mit Gott, und im Zuſtande des Strebens nach dieſer verkannt, wenn man in dem: „Du ſollſt" ein Zeugniſſ der Entzweiung mit Gott ſehen will. Hienach iſt der Vergleich zu beurtheilen, mit welchem Harleß in der chriſtlichen Ethik, Stuttg. 1845. S. 28 argumentirt: „Der Herzſchlag, an welchem die Lebensbewegung des Blutes ſich kund giebt, iſt ſchlechthin da; da hätte die Bewegung in irgend einer Stockung aufgehört, wo man ſagen könnte: Ich werde inne, daſſ das Herz ſchlagen ſoll. Das Gewiſſen aber iſt nichts anderes, als das göttlich-geiſtige Herzblut, deſſen ſtrömende Bewegung nach allen Seiten hin den Zuſammenhang des menſchlichen Lebens mit Gott vermittelt. Da muſſ der Zuſammenhang zerriſſen ſein, wo man das Gewiſſen alſo inne wird, daſſ

als darauf gerichtet sein, dass der Mensch in jedem Momente seines Lebens dem Gedanken Gottes, wonach er geschaffen ist, für die bestimmte Stufe seiner Entwicklung entspreche, worin einmal das liegt, dass er immer reicher die göttliche Anlage, die ihm gegeben ist, entwickle, und sodann dies, dass er in jedem Momente seiner Selbstentwicklung sich dem gemäß selbst bestimme, was für diesen Moment als eine dem Ideale entsprechende Selbstentwicklung sich kund giebt. Dass der Apostel Paulus unter der Sünde eine Differenz zwischen dem Leben des persönlichen Geschöpfs und seinem Ideale in dem bezeichneten Sinne nicht verstanden haben könne, geht aber daraus hervor, dass er von denen, welche der Sünde

---

es sagt: Du sollst in Gott leben." Derselbe Irrthum findet sich bei Schöberlein in der Abhandlung über das Verhältniss der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung — in theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1847. H. 1. S. 17 —: „Im Rechtsverhältnisse nun steht der Mensch auch zu Gott, und zwar muss er desselben, weil seine Existenz in Gott durchaus gründet, auf nothwendige und stetige Weise in seinem Bewusstsein inne werden. Dies geschieht im Gewissen, dem persönlichen Organe für das Rechtsverhältniss der Creatur zu Gott. Auch hier nun ist die Stellung des Gewissens zum Ich von der Gemeinschaft abhängig, welche zwischen dem Menschen und Gott besteht. Von den einzelnen Urtheilen des Gewissens ist nämlich seine Grundbestimmung wohl zu unterscheiden. Jene beziehen sich bloß auf die einzelnen Willensäußerungen, diese aber auf die Grundstellung der ganzen Persönlichkeit zu Gott. Ist der Mensch im innersten Grunde seines Wesens, im Gemüthe, von Gott geschieden, so nimmt auch das Zeugniss des Gewissens die Form der Scheidung im „Du sollst" an. Dagegen, wenn der Mensch mit seinem Gemüthe (im Glauben) sich Gott wieder ergeben hat, so waltet hinfort im Gewissen (natürlich auf Grund göttlicher Versöhnung, die eben der Glaube ergreift) wieder das Zeugniss des Versöhntseins, ob auch in Bezug auf die einzelnen widergöttlichen Regungen der sündigen Natur die obige Form des Zeugnisses sich noch geltend mache". Eine ähnliche Äußerung s. außerdem bei Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner. 6. A. Hamb. 1839. S. 27,

abgestorben sind, ein Streben, immer völliger zu werden in der Liebe (1 Theff. 3, 12. 2 Theff. 1, 3.) und nach der Heiligung zu ringen (1 Cor. 7, 34. 2 Cor. 7, 1. 1 Cor. 5, 5. vgl. Phil. 3. 21) fordert, was er nicht könnte, wenn ihm Unvollkommenheit und Sünde gleichbedeutend wäre. Denn es müsste mit dem Ablegen des alten Menschen sofort alles geschehen sein, was von dem Christen irgend gefordert werden kann, oder es bliebe nur die Bethätigung der innern Vollkommenheit nach Außen hin über, was doch immer wieder eine Unvollkommenheit des sittlichen Lebens in irgend welcher Weise voraussetzen würde (vgl. Eph. 2, 10. Tit. 2, 14. 2 Cor. 9, 8.)

Das Lebensziel aber oder das allgemeine sittliche Ideal für das Leben des persönlichen Geschöpfs ist der *νόμος*, nicht bloß in diesem enthalten, sondern er selbst. Wo Paulus vom *νόμος* spricht, reflectirt er freilich gewöhnlich, wie z. B. Gal. 3, 17 ff., auf die positive mosaische Gesetzgebung. Allein er weiß doch auch von einem Gesetze, das ohne jene Gesetzgebung vorhanden ist, so dass die Sünde nicht schlechtweg Widerstreit ist gegen das positive mosaische Gesetz, sondern Übertretung des *νόμος* überhaupt, in welcher Weise er dem Menschen zum Bewusstsein gekommen sein mag. Vgl. rücksichtlich der geschichtlichen Voroffenbarungen des Gesetzes vom Paradiese an Röm. 5, 14. *παράβασις Ἀδάμ* und Röm. 5, 13. *Ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ*[1]).

---

[1]) Freilich wenn hier mit Theodor., Aug., Mel., Koppe erklärt wird: so lange als das mosaische Gesetz dauerte, bis auf sein Ende Christus; so lässt sich aus dieser Stelle die Folgerung nicht ziehen, dass Paulus auch von einem anderen als positiven mosaischen (einem dem Menschen

rücksichtlich des Gesetzes in der vorchristlichen Heidenwelt in's Besondere aber Röm. 2, 14 ff. *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος.* Zwar findet sich bei Paulus nicht jene bestimmte Erklärung des Johannes: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.* 1. Joh. 3, 4. Allein aus Röm. 6, 19. 20 geht hervor, dass er sich beide Begriffe in gleichem Gegensatze zur *δικαιοσύνη* denkt, unter welcher hier nur die Angemessenheit des Lebens mit dem göttlichen Gebote verstanden werden kann; *ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα — τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν· οὕτω νῦν — τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ*[1]).

Es bedarf endlich kaum der Bemerkung, dass unter dem *νόμος*, von welchem die Sünde eine Abweichung ist, nicht

immanenten, außerhalb des Kreises jener Gesetzgebung geschichtlich manifestirten) Gesetze geredet habe. Allein wenn auch dieser Erklärung sprachlich nichts entgegenstehen mag, da bei *ἄχρι*, welches immer eine Grenze der Zeit oder des Ortes bezeichnet, sobald das als Zeittermin Genannte ein Dauerndes ist, der Zusammenhang entscheiden muss, ob das erste Eintreten oder das Ende der Dauer den Termin ausmache; so steht doch eben der Zusammenhang (vgl. *μέχρι Μωϋσέως*) derselben entgegen. Kann aber das *ἄχρι* hier nur bis auf das durch Mosen geoffenbarte Gesetz bedeuten; so lässt sich annehmen, dass der Apostel die Sünde für Sünde, und daher auch für imputabel und imputirt gehalten habe auch ohne ausgesprochenes mosaisches Gesetz. Vgl. bes. Usteri Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes. 5. A. Zürich 1834. S. 26. Rückert Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Bd. I. Leipz. 1839. S. 272. Reiche Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefs Pauli an die Römer. Th. I. Gött. 1833. S. 383 f. Meyer kritisch exegetischer Commentar über das N. T. Th. II. Abth. 4. Gött. 1836. S. 121 ff.

[1]) S. Reiche a. a. O. Th. I. S. 503.

ein Gesetz zu denken ist, das unabhängig von Gott bestehe als natürliches Sittengesetz, und als solches stattfinden würde, wie Wolf[1]) sich ausdrückt, wenn gleich kein Gott wäre. Denn Paulus betrachet den Widerstreit des Gesetzes, wo er sich finden mag, als Widerstreit gegen Gott als den Gesetzgeber selbst, als das Wesen, welches den Inhalt des Gesetzes auf vollkommne und unmittelbare Weise in sich hat, weil es selbst das schlechthin gute ist; ἔχθρα εἰς θεόν Röm. 8, 7; vgl. 5, 10. Col. 1, 21[2]). Vgl. den Ausdruck ἀσέβεια Röm. 1, 18. παρακοή Röm. 5, 19. παράπτωμα Röm. 5, 18[3]).

Hienach wird die Sünde formell als die das von Gott gesetzte Ideal verfehlende Selbstbestimmung zu erklären sein, wonach sie sowohl bestimmungswidriges Verhalten, als Gesetzwidrigkeit, als Abirrung von Gott ist.

Wenn nun aber die Frage nach dem entsteht, was J. Müller[4]) das Realprincip der Sünde nennt; so ist dieselbe zwar nicht gleich der Frage nach ihrer Entstehung, indem jene nur die Einheit in der Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit des Bösen, den in allen verschiedenen verfehlten Selbstbestimmungen wesentlich gleichen Inhalt, also die verkehrte Grundrichtung in allem sündigen Wesen, die Grundform desselben, nicht seinen Grund zu ermitteln sucht;

---

[1]) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Th. I. Kap. 1. § 20.

[2]) Vgl. Morus theol. Moral. Th. III. im Anh. S. 401 ff. Reinhard System der christl. Moral. B. I. S. 370. Rothe theol. Ethik. Wittenb. 1845. B. II. S. 179.

[3]) Vgl. J. Müller a. a. O. B. I. S. 86.

[4]) S. a. a. O. B. I. S. 89 und 134 ff.

allein es liegt auf der Hand, dass jene Frage das Gebiet der Untersuchung über den Ursprung der Sünde so nahe berührt, und ihre Lösung so sehr nur im Zusammenhange mit der letzteren finden kann, dass in dem Eingange zu dieser bereits aus Pauli Schriften zu antworten unthunlich erscheinen muss. Indess dürfte gerade wegen der Beziehungen, in denen unsre Untersuchung über den Ursprung der Sünde zu jener Frage steht, hier eine Orientirung über die ihre Beantwortung betreffenden Lehrweisen der neuesten Zeit, welche Pauli Anschauung berühren, nicht ohne Interesse sein. Es sind aber diese:

die Lehrweise, wonach das Realprincip der Sünde die Sinnlichkeit sein soll;

die Lehrweise, wonach das Realprincip der Sünde die Selbstsucht sein soll;

die Lehrweise, wonach das Böse zwei coordinirte Principien hat, nämlich die Sinnlichkeit und die Selbstsucht.

Bei der Lehrweise, wonach die Sinnlichkeit als Realprincip der Sünde gefasst wird, ist ein Hauptunterschied, welcher in ihr selbst vorkommt, von vorn herein nicht zu übersehen. Entweder nämlich liegt bei der Bestimmung des Begriffes der Sinnlichkeit der Gegensatz zwischen Geist und Materie oder zwischen Idee und Erscheinung zum Grunde.

Wird der erste Gegensatz zum Grunde gelegt; so kann je nach psychologischen Ansichten das Verhältniss zwischen Geist und Sinnlichkeit verschieden bestimmt werden. Man denkt sich dann entweder den Menschen als ein aus Leib und Seele, Natur und Geist zusammengesetztes Wesen (abstracte, mechanische Auffassung), oder man geht von der

untheilbaren Einheit des Geistes mit der Natur aus, und betrachtet diese als den schlafenden Geist, jenen als die erwachende, zum Bewusstsein kommende Natur (Auffassung der Identitätstheorie). In beiden Fällen ist aber unter der Sinnlichkeit die Gesammtheit der Functionen zu verstehen, die sich auf das Verhältniss des Menschen zur Welt beziehen [1]).

Wird der Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung zum Grunde gelegt; so wird dem Wesen der Geschöpfe, ihrem Vorbild, wie es in Gottes ewigem Verstande gesetzt ist, dem Begriffe ihres wahren Lebens das zeitliche Ich entgegengestellt als der Complex der Erscheinungen, welche an ihnen kommen und gehen, das Veränderliche, die Accidenzen, und die Sinnlichkeit wird dann als ihre Empfänglichkeit für das Zeitliche und Vergängliche an ihnen gedacht. Indess ist hiebei die Sinnlichkeit nicht nur in der Receptivität gegen das Äußere, gegen körperliche Eindrücke zu suchen, sondern auch ein innerer Sinn und eine innere Sinnlichkeit zuzulassen, eine Empfänglichkeit für die Eindrücke, welche ein früheres Bewusstsein auf ein späteres macht [2]).

Indess es kommt hier noch ein andrer Unterschied in Betracht. Stellt man die materielle und immaterielle Seite des Menschen in eine solche Beziehung zu dem, was wir Tugend und Sünde nennen, dass die Tugend der Geistigkeit, die

---

[1]) Der Begriff der Sinnlichkeit wird häufig enger gefasst, z. B. s. Reinhard System der christl. Moral. B. I. S. 124: „Das Vorstellungsvermögen, wiefern es vermittelst des Körpers afficirt, und zur Bildung gewisser Vorstellungen bestimmt werden kann, heißt Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit".

[2]) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. Kiel 1839. S. 5 u. 6. und dess. Über die Erkenntniss Gottes in der Welt. Hamb. 1836. S. 249 ff.

Sünde der Leiblichkeit des Menschen zugetheilt wird; so erscheint die Sinnlichkeit (als Vermögen) an sich als das Böse (Auffassung des moralischen Dualismus). Setzt man dagegen wie die Tugend so die Sünde in ein bestimmtes Verhältniss beider Seiten zu einander; so pflegt die Sünde ihrem Inhalte nach bestimmt zu werden als (freie) Störung der von Gott gewollten (geordneten) Herrschaft des (vernünftigen, gottbewussten) Geistes über die Sinnlichkeit[1]) — oder als die freie Thätigkeit des vernünftigen Wesens, in welcher es das Sinnliche nicht als Mittel, wozu es bestimmt ist, sondern als Zweck sich aneignet, seine Befriedigung nicht in den Schätzen, welche ewig sind, sondern in dem Zeitlichen, Vergänglichen sucht, — Genusssucht[2]).

Dieser Lehrweise hat in neuester Zeit sich J. Müller[3]) entschieden widersetzt. Er längnet nicht, dass in der Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist etwas Böses liege,

---

[1]) Vgl. K. A. Rütenick: Der christl. Glaube nach dem apostol. Bekenntnisse u. s. w. 2. A. Berlin 1834. S. 63 ff.

[2]) Vgl. H. Ritter: Über das Böse. S. 7 ff.

[3]) Unter den Neueren sind bei Bestimmung des Wesens der Sünde als Selbstsucht in wesentlicher Uebereinstimmung mit J. Müller bes. Tholuck a. a. O. S. 27 ff. „Wie könnte es sich der Mensch verheimlichen, dass der Wurm, der an seinem innern Leben frisst, die Selbstsucht ist?" u. s. w. Ernst Sartorius a. a. O. Abth. 1. S. 63 ff. S. bes. S. 81: „Nicht der äußere Gehalt der Handlungen, der überaus verschiedenartig und oft nur gelegentlich oder auch willkürlich ist, bestimmt ihren sittlichen Werth oder Unwerth, sondern jene innere Willensrichtung, die constant ist im Wechsel der Erscheinungen. Wie mannigfach diese aber auch sein mögen, dennoch — und dies ist das wissenschaftliche und praktische Resultat unserer Untersuchung — dennoch liegt der ganzen unermesslichen Mannigfaltigkeit der Sünden nur das Eine geistig böse Princip, nur die Eine allgemeine Sünde der Selbstsucht nach ihrer de- und affectiven Seite zum Grunde, und diese Selbstsucht ist

aber er ist der Ansicht, daſſ die Lehre, welche das Böse als ein Übergewicht des Sinnlichen über das Geistige erkläre, darin im Irrthum sei, daſſ sie nur eine Reihe der Phänomene des Bösen berücksichtige. Sie kenne die Sünde nur als ein Herabsinken des Menschen, nicht aber als eine falsche Selbsterhebung. Der tiefste Quell aller Sünde sei nicht jenes Übergewicht, sondern vielmehr die Selbstsucht. Diese sei immer mit im Spiele, wo wir Äußerungen einer ungezügelten Sinnlichkeit begegnen, aber keinesweges umgekehrt. — Daraus, daſſ als Realprincip des sittlich Guten die Liebe zu Gott betrachtet werden müſſe, ergebe sich von selbst, daſſ das Böse als Gegensatz gegen das Gute sein inneres Princip in

---

das Gegentheil des Princips alles Guten, nämlich der Liebe". Schöberlein in der Abhandlung: „Über das Verhältniſſ der persönlichen Gemeinschaft mit Christo u. s. w. in theol. Stud. und Kritiken. Jahrg. 1847. Heft 1. S. 10. 11. 19. „Wie die Verbindung von Centrifugal- und Centripetalkraft die Weltkörper in ewiger Bewegung hält, so sind Selbstheit und Gemeinschaft die beiden Hebel des persönlichen Lebens. — Man pflegt sonst als primären Gegensatz (und Gegensatz ist Bedingung alles Lebens) den von Natur und Geist zu nehmen. Allein dieser erhält seine nähere Bestimmung erst von jenem. Weil nämlich der Mensch Kreatur ist, so müssen die Verhältnisse innerhalb seiner selbst bedingt sein durch sein Verhältniſſ nach Oben. Natur und Geist aber ist ein Gegensatz innerhalb der Persönlichkeit selbst, während die Beziehung nach Oben in dem Gegensatze von Selbstheit und Gemeinschaft befaſſt ist. Bestimmt sich der Mensch für die Gemeinschaft mit Gott, dem Grunde seines Wesens, in welchem also auch seine Bestimmung ruht, so bleiben die Gegensätze von Natur und Geist in Harmonie und vollenden sich in derselben bis zur vollen Durchdringung und Durchklärung der Natur vom Geiste (wie uns solches in der pneumatischen Leiblichkeit des Himmels 1 Kor. 15 verheißen ist), so daſſ die Natur vom Geiste die volle Macht und Freiheit und der Geist von der Natur die bestimmte, individuelle Form zur Selbstoffenbarung empfängt. Sucht aber der Mensch im Widerspruche mit seiner Bestimmung seine Selbstheit statt der Gemein-

der Entfremdung des Menschen von Gott, in dem Mangel der Liebe zu ihm habe. Mit dieser Abwesenheit der Liebe zu Gott, dieser Verneinung des wahren Verhältnisses sei unmittelbar Eins eine falsche Bejahung. Der Mensch könne sich dem wahren Bezuge zu Gott nicht entziehen, ohne die leere Stelle Gottes einem Götzen einzuräumen. Auf die Frage: welches dieser Götze sei? habe die christliche Betrachtung der Sünde oft geantwortet: die Kreatur überhaupt. Bei dem Geschaffenen sei nun kein Unterschied durchgreifender, als der zwischen persönlichem und unpersönlichem Dasein. Näher betrachtet halte die Richtung auf das unpersönliche Dasein, wenn es gelte, das Wesen der Sünde zu erforschen, nicht Stich. Die Dinge seien ihrer wesentlichen Bedeutung

---

schaft Gottes, so erzeugt dies auch innerhalb der Persönlichkeit selbst eine Störung, wodurch Natur und Geist selbstisch gegen einander werden und in Feindschaft treten. Der Geist in seiner Selbstbethätigung geräth in falsche Spiritualität, dass er mit Verachtung und Umgehung seiner Naturbasis sich unmittelbar selbst verwirklichen will. Und die Natur geräth durch ihre Loslösung vom Geiste in die Erstarrung der Materialität, in welcher jetzt noch die Leiblichkeit gebunden liegt. Hochmuth und Sinnlichkeit, teuflisches und thierisches Wesen sind die beiden Pole menschlicher Sünde. — Durch die Sünde lös'te sich der Mensch vom Reiche Gottes ab. Er verkehrte die Principien seines Wesens. Statt der Gemeinschaft trat die Selbstheit als Zweck und Ziel in den Sinn seines Gemüthes, und die Selbstsucht erhob sich an der Stelle der Liebe zum Principe seines Lebens, wovon dann die Zerrüttung seines leiblichen und geistigen Wesens und die Knechtschaft unter Sinnlichkeit und Welt bloße, wiewohl nothwendige, Folge war." Vgl. außerdem Hase evang. Dogmatik. 4. A. Leipz. 1850. S. 51. J. P. Lange christl. Dogmatik. Heid. 1851. Th. II. S. 422. In populärer Weise findet sich Müller's Ansicht nicht selten ausgesprochen; s. z. B. in Chr. Friedr. Ruperti Predigten, herausgegeben von Fratz. Göttingen 1837. B. II. S. 49: „Selbstsucht heißt mit einem Worte das große Grundübel unserer sittlichen Natur."

nach nur Mittel in Beziehung auf Persönlichkeit, sie bleiben es auch in der Verkehrung ihres Gebrauchs. Demnach liebe der Mensch, wenn er die Dinge anstatt Gottes liebe, in ihnen doch nur sich selbst, seine eigene Befriedigung. Man könne aber auch nicht sagen, die verkehrte Neigung, die in der Sünde an die Stelle der wahren, der Liebe zu Gott trete, sei die Neigung zu anderen Persönlichkeiten. Denn auf der wesentlichen Beziehung zu Gott beruhe die eigenthümliche Würde des Menschen, deren Anerkennung in jedem Andern die Grundbedingung aller ächten Liebe ist. Indem der Mensch in der Sünde von Gott abgewandt sei, verneine er zugleich die wahre Gemeinschaft mit den anderen Wesen seiner Gattung. Auch in den Formen des Bösen (Eitelkeit, Wollust, Herrschsucht), in denen dieses gemeinschaftbildend zu sein scheine, suche der Sünder doch immer nur sich selbst. Das Götzenbild, welches der Mensch in der Sünde an die Stelle Gottes setze, könne also kein anderes sein als sein eignes Selbst. Dieses einzelne Selbst und dessen Befriedigung mache er zum höchsten Zwecke seines Lebens. Darauf beziehe sich in allen besonderen Arten und Richtungen der Sünde sein Streben zurück; das innerste Wesen der Sünde, das sie in allen ihren Gestalten bestimmende und durchdringende Princip sei also die Selbstsucht. — Auf die unmittelbarste und ursprünglichste Weise offenbare sich die Selbstsucht, in welcher der Mensch an die Stelle Gottes das eigene Ich setzt und dadurch auch die wahre Gemeinschaft mit den anderen Wesen seiner Gattung aufhebt, als Hochmuth, dessen äußerste Consequenz die Herrschsucht der formellen Willkür sei, und ganz in derselben Richtung als Haß gegen

Menschen und gegen Gott selbst, ferner als Lüge; sie verkehre aber auch das göttlich gewollte Verhältniss des Menschen zur Welt, welches darin besteht, dass der Mensch die Welt mit dem Bewusstsein seiner Gemeinschaft mit Gott durchdringen und ihr das Gepräge dieser Gemeinschaft aufdrücken soll. Abgewandt von Gott und sich selbstisch isolirend vermöge er dies doch nicht auf absolute Weise zu thun, sondern verliere sich an die Welt außer ihm. Das freie aktive Verhältniss zu ihr werde zum passiven, zur Leidenschaft, und es entstehe mit der Bewegung der Selbstsucht zugleich überall in irgend einer besondern Richtung die Weltbegierde, welche bei der eigenthümlichen, Geist und Natur vereinigenden Stellung des Menschen überwiegend als sinnliche Lust erscheine. Einerseits sei es nun diese vielgestaltige Weltlust, an welcher das Princip der Selbstsucht sich fortschreitend entwickle; auf der andern Seite aber werde gerade durch diesen Zusammenhang das menschlich Böse in seiner Entwicklung zum diabolisch Bösen, zur bewussten Selbstvergötterung, aufgehalten. Indem das Princip der Selbstsucht sich durch Vermittelung der Weltbegierde nach ihren mannigfachen Richtungen irdisch realisire, werden ihm diese zugleich zur Verhüllung und führen eine relative Bewusstlosigkeit der Kinder dieser Welt über das eigentliche Princip ihres Lebens herbei, was indess vorzugsweise nur von der auf die sinnliche Lust gehenden Begierde gelte[1]).

Beiden Lehrweisen stellt sich die entgegen, wonach das Böse zwei coordinirte Principien haben soll, nämlich die

---

[1]) S. J. Müller: Die christl. Lehre von der Sünde. Bef. B. 1. S. 88—175.

Sinnlichkeit und die Selbstsucht. Ohne dass die Ermittelung der Einheit in beiden versucht würde, sind sie von Baumgarten-Crusius[1]) neben einander gestellt. Er meint, das Alterthum sei immer befangen gewesen bei der Darlegung der Principien des Bösen. Entweder habe man es nur aus der Sinnlichkeit, oder nur aus der Selbstliebe abgeleitet. Auch in der christlichen Kirche habe meistens diese Einseitigkeit geherrscht; und wie die frühere Zeit, besonders seit Augustin, gewöhnlich nur die Sinnlichkeit (concupiscentia), so habe man späterhin, und vornehmlich haben die Mystiker und die Protestanten, meistens nur die Selbstliebe als Quell des Bösen gedacht: bei jenen freilich habe sie, und die Selbstentsagung, das Selbstverlieren, eine viel weitere Bedeutung gehabt. — Allein jene beiden zusammen erzeugen die Sünde; und beide werden auch immer zugleich erregt, sowohl in der Entstehung, als in der Ausübung der Sünde. Übrigens habe man auch darin geirrt, dass man das Eine ausschließlich in den Leib, das Andere in die Seele setzte. Ohne die Sinnlichkeit, als Vermögen, würde der Mensch keine Stelle und keine Basis in der Sinnenwelt haben; ohne die Selbstliebe keine Persönlichkeit. Aber für sich genommen und gehalten, und über das Höhere, das Wesentliche herrschend, seien sie, die Sinnlichkeit als Laster und die Selbstsucht; und in diesen beruhen alle Sünden.

Dagegen ist die Ermittelung der Einheit dieser zwei coordinirten Principien versucht von Richard Rothe[2]), dessen

---

[1]) S. dess. Lehrb. der christl. Sittenlehre. Leipz. 1826. S. 219 ff.

[2]) S. dess. theologische Ethik. Wittenberg 1845. B I. S. 211. 241 f. B. II. S. 171. 180 f.

Ansicht folgende Sätze erkennen lassen werden: Der Mensch als natürlicher ist *sittliches* Wesen vermöge der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung, die ihm *unmittelbar* unter der näheren Bestimmtheit der bloßen Willkür eignet. Mit dieser Macht willkürlicher Selbstbestimmung ist er zwischen zwei Principe gestellt, die sich in ihm berühren, zwischen die Principe der beiden Elemente, deren unmittelbare Verknüpfung in ihm sein eigenthümliches Wesen ausmacht, zwischen das materielle (sinnliche) Princip in seinem materiellen Naturorganismus (seinem sinnlichen beseelten Leibe) und das nicht- und übermaterielle (nicht- und übersinnliche) Princip in seiner Persönlichkeit (seinem Ich). — Da es bei der Entstehung und Erzeugung jedes menschlichen Einzelwesens der Begriff der *Persönlichkeit*, also der *absoluten Centralität* ist, den die schöpferische Wirksamkeit in der Materie auszuprägen und so in ihm zu realisiren strebt: so muss jedes eine *wirklich*, d. i. *innerlich, einheitlich* in sich *zusammengefasste* Totalität der es constituirenden eigenthümlich differenten Elemente des menschlichen Seins, die Verschiedenheit jedes von allen übrigen mithin eine in der Mannigfaltigkeit seiner einzelnen Merkmale auf die *Einheit* des Bewusstseins, d. i. auf den *Begriff* zurückführbare sein, kurz eine *begriffsmäßige*, womit sie dann eben auch eine specifische ist. Jedes menschliche Einzelwesen ist so ein *begriffsmäßig* von allen übrigen verschiedenes, d. h. ein *Individuum* (kein bloßes Exemplar), und seine Differenz eine *individuelle*, — Individualität. — Die Individualität hat ihren Sitz ebenmäßig auf *beiden* Seiten des menschlichen Einzelwesens, in seiner materiellen Natur (seinem ma-

teriellen beseelten Leibe) und in seiner Persönlichkeit (seinem Ich). Ihr Princip aber und somit auch ihren primitiven Ort hat sie, — wie auch die Persönlichkeit selbst, — in der materiellen Naturseite seines Seins (in seiner Sinnlichkeit). — Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befasst zwei Forderungen, welche aus den eigenthümlichen Verhältnissen abfließen, in denen im menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur und andrerseits zu seiner Individualität steht. Nach jener Seite hin ist die sittliche Forderung an das menschliche Einzelwesen, dass es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme, — nach dieser Seite hin, dass es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe. Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr causales Princip in seiner materiellen Natur hat, so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel und sind nur verschiedene Seiten Einer und derselben Forderung, der nämlich, dass die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur bestimmt werde, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der sittlichen Norm liegenden Duplicität der Seiten entsprechend giebt es nun auch eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung oder eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit einerseits, dass das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andrerseits dass dasselbe sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die

selbstsüchtige Sünde. — Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind einander schlechterdings coordinirt und durch einen unauflöslichen inneren Zusammenhang mit einander verbunden. Beide entsprossen nämlich Einer und derselben Wurzel. Denn wie die individuelle Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens in seiner materiellen Naturseite oder in seiner Sinnlichkeit ihr Princip und ihren primitiven Ort hat, so ist auch die selbstsüchtige Sünde primitiv durch eben diese seine materielle oder sinnliche Natur causirt, sofern das Leben derselben an sich selbst ein egoistisch gerichtetes ist. Die selbstsüchtige Abnormität kann deshalb in dem menschlichen Einzelwesen nur dadurch verhütet werden, daſſ seine Persönlichkeit die Autonomie seines materiellen Lebens nicht aufkommen läſſt, d. h. nur dadurch, daſſ es sich von der sinnlichen Sünde frei erhält. Bricht diese in ihm hervor; so ist naturnothwendig damit unmittelbar zugleich auch die Selbstsucht zum Ausbruch gekommen, so wie umgekehrt die Selbstsucht nicht aus der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens als solcher (als menschlicher Persönlichkeit an sich) entspringen kann, sondern nur aus ihr sofern sie eine individuell beschränkte und verschobene, d. h. sofern sie durch ihre **materielle** Natur gebunden ist, mithin immer die autonomische Wirksamkeit dieser letzteren zu Bedingung ihrer Entstehung hat. Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind so, indem sie dieselbe Causalität haben, von einander unzertrennlich und nur zwei verschiedene Seiten und Erscheinungsformen Eines und desselben sittlichen Hergangs. Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der

Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respective das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit. Sofern dieses Grundwesen der Sünde in der sinnlichen Sünde unmittelbar hervortritt, während in der selbstsüchtigen Sünde das materielle Princip sich unter der Hülle der Individualität verbirgt; ist allerdings der wesentlichen Coordination beider Formen ungeachtet doch die sinnliche Sünde als die eigentliche Grundform der Sünde zu betrachten.

Bei der gegebenen Darstellung der verschiedenen Lehrweisen über die Grundform, resp. die Grundformen der Sünde, in welchen gewöhnlich der materielle (reale) Begriff des Bösen gesehen wird, hat uns nicht entgehen können, wie in einigen von ihnen die Fragen nach der Grundrichtung in dem sündigen Wesen, nach dem Principe desselben in dem Sinne des in den verschiedenen Sünden wesentlich gleichen Inhalts, und nach seinem Principe in dem Sinne, in welchem hierunter der Complex causaler Momente, durch deren Zusammenwirken es entsteht, verstanden wird, nicht gehörig geschieden sind. Indeß ist hier auf diesen Unterschied nicht weiter einzugehen. Es wird sich im Zusammenhange der folgenden Untersuchung über den Ursprung der Sünde, was in jener Beziehung das Richtige sei, allmählich herausstellen.

Erster Theil.

Die Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist (der ursprünglichen Unfreiheit).

Wenn die Behauptung ausgesprochen wird, dass der Ursprung der Sünde in der Sinnlichkeit sei; so hat sie nicht immer dieselbe Bedeutung. Man meint jene Behauptung nur dann eigentlich, wenn man annimmt, die Sinnlichkeit sei an sich das Böse, weshalb denn die Sünde nur in ihr, (nicht in dem Geiste, der übermateriellen Natur) ihren Sitz und Grund haben könne.

Dieser moralische Dualismus [1]) ist neuerdings verschiedentlich vom historischen oder exegetischen Standpunkte aus als die Ansicht des Apostels Paulus dargestellt worden. So hat Köstlin [2]), während er von Johannes behauptet, er habe diesen unversöhnlichen Dualismus zwischen den zwei Elementen, welche die Natur des Menschen constituiren, nicht, sondern belasse die Sünde auf dem Gebiete des Geistes, in den Briefen an die Römer, Corinther, Galater diesen moralischen

---

[1]) Vgl. oben S. 18.

[2]) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe. Berlin 1843. S. 296 f.

Dualismus gefunden. Er sagt: „Aber eigenthümlich ist ihm (dem Paulus) die Auffassung der σὰρξ als des Sitzes und Grundes der ἁμαρτία. Der Geist (πνεῦμα, νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος) ist dasjenige, welches den göttlichen Willen anerkennt, mit Wohlgefallen festhält und zu verwirklichen trachtet; das Fleisch dasjenige, was vom Menschen übrig bleibt, wenn man den Geist hinwegdenkt, d. h. der Körper, die Sinnlichkeit als lebendige Quelle aller ungeistigen und ungöttlichen (s. besonders 1 Cor. 3, 1—4. Gal. 3, 3. 2 Cor. 1, 12. 17. 10, 2—6. 11, 18. Röm. 6, 19) und aller dem Geist und Gott widerstrebenden Willensrichtungen." In ähnlicher Weise ist von Andern Pauli Auffassung des Verhältnisses der Sünde zur Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen dargestellt. Zum Beispiel schreibt Friedrich Lossius[1]) in seiner Erklärung des Römerbriefs da, wo er die Begriffe von σὰρξ und ἁμαρτία bei Paulus entwickelt: „Im Fleische hat die Sünde, die Ursache der Sünde, die Sündhaftigkeit ihren Wohnsitz und den Ort, von wo aus sie böse Neigungen, Gedanken und Thaten wirkt." „Im Fleische, d. h. also a) im Zustande der Menschheit vor und außer Christo (Röm. 8, 3.) b) im menschlichen Leibe (der daher Leib der Sünde genannt wird 6, 6.) hat die Sündhaftigkeit, die allen Menschen angeborene sündliche Naturanlage ihren Wohnsitz." Und im Besonderen ist nicht uninteressant zu sehen, wie auch von Ammon dem Paulus jenen moralischen Dualismus beigelegt hat, indem in der von Ammon'schen Weise, die Schriften des Apostels Paulus zu benutzen, ein eigenthümlich widerspruchsvolles Verfahren sich

---

[1]) Pauli Brief an die Römer übersetzt und erklärt u. s. w. Hamb. 1836. S. 96. 89.

spiegelt, das bei uns noch nicht völlig überwunden ist. Man legt den einzelnen Schriften des N. T. vom historischen Standpunkte aus Ansichten bei, die man ihnen, sobald man auf dogmatischem oder ethischem steht, wieder nimmt und umgekehrt. Während von Ammon da, wo es ihm darauf ankommt, jenen moralischen Dualismus, wie er bei Zoroaster, den Chaldäern, den Braminen, den Gnostikern und namentlich den Manichäern sich findet, zu widerlegen, und seine Ansicht, dass sittliche Verirrungen ihrer Natur nach nicht in irgend einer materiellen Erfahrung begründet sein können, weiter zu erhärten, sich eben auf Paulus beruft, der die Sinnlichkeit zwar in dem ganzen siebenten Capitel des Briefes an die Römer als Bedingung des sittlichen Antagonismus (Gal. 5, 17), folglich als veranlassende Ursache der Sünde, aber zuverlässig nicht als Realgrund derselben betrachte, weil unsre Glieder ebensowohl Werkzeuge der Tugend (Röm. 6, 13.), als des Lasters werden können[1]), spricht er sich da, wo er die Moral der Apostel charakterisirt, auf folgende Weise aus: „Besonders nachdrücklich spricht Paulus von einem moralischen Dualism, welcher darin besteht, dass man die Materie als den Sitz des Bösen, den Geist aber als die Quelle des Guten betrachtet (Röm. 7, 18–20. Gal. 5, 17.); daher denn auch seine Ermahnung, die Sinnlichkeit zu kreuzigen und zu tödten (V. 24.). Diese Ansicht ist offenbar ein Rest des chaldäischen Dualism, der in der Moral lange Zeit geherrscht und die wahre Besserung erschwert hat."[2])

---

[1]) S. v. Ammon's Handbuch der christl. Sittenlehre. 2. A. Leipz. 1838. B. 1. S. 48.

[2]) A. a. O. B. 1. S. 316.

Eines weiteren Eingehens in die bezeichnete Art, die Sünde abzuleiten, glauben wir uns hier enthalten zu sollen, da der moralische Dualismus, wie der Dualismus überhaupt[1]), wenn er gleich, wo die Neigung zum Pietismus hervortritt, immer wieder sich einfindet, und dann auch vermöge einer gewissen optischen Täuschung den Gewährsmann für seinen Widerwillen gegen das Sinnliche und seine Forderung der Abtödtung der sinnlichen Neigungen und Triebe in Pauli Schriften zu erblicken pflegt, der gegenwärtigen Zeit ziemlich fremd ist, die Momente aber im paulinischen Lehrgehalte, aus denen sich leicht ergiebt, dass die angeführten Auffassungen Köstlin's und Anderer auf Irrthum beruhen, bei Erörterung der Theorie, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit im uneigentlichen Sinne ableitet, zur Sprache werden gebracht werden.

Wo diese Ableitung uneigentlich gemeint ist, da will man sagen: Der Grund der Sünde liege in der Sinnlichkeit, insofern sie im persönlichen Geschöpfe zusammen ist mit dem Geiste, näher in der Energie der Sinnlichkeit gegen die Schwäche der Vernunft (des materiellen Naturorganismus gegen die auf ihm als ihrer Basis sich entwickelnde Persönlichkeit). Diese Theorie ist in neuerer Zeit in großer Ausdehnung verbreitet gewesen. Sie hat verschiedene Gestalten gefunden, je nach psychologischen Ansichten.

Gewöhnlich hat man gesagt: Daraus, dass die Forderungen der Sinnlichkeit, welche das Angenehme erheischen, und das

---

[1]) Über das Verhältniss anderweiter dualistischer Theorieen zu unserer Art, zu sehen, vgl. die Bemerkungen in Twesten's Vorlesungen über die Dogmatik, B. I. (A. 3.), S. 136 und J. Müller's a. a. O. B. I. S. 504.

Gesetz der Vernunft, welches das Gute gebietet, sich so natürlich durchkreuzen müssen, wie zwei fortwährend verlängerte Linien sich endlich einmal gegenseitig, die nicht parallel neben einander laufen, wird deutlich, wie Sinnlichkeit und Geist mit einander in Conflict gerathen können. Dass nun bei jenem Conflicte der Geist unterliegt, kann bei der Art, wie der Mensch der Erfahrung nach sich entwickelt und wie er erzogen wird, nicht befremden. Das ist nicht bloß möglich, sondern nothwendig. Denn Sinnlichkeit und Vernunft sind ursprünglich gleich schwach. So hat freilich von Natur diese gegen jene keine Asthenie und jene gegen diese keine Energie. Aber die Sinnlichkeit entwickelt sich zuerst. Wenn das geistige Bewusstsein erwacht, hat der Mensch sich schon gewöhnt, den sinnlichen Antrieben zu folgen. Was ist natürlicher, als dass der Geist, wenn sein Gesetz von den Forderungen der sinnlichen Natur durchkreuzt wird, unterliegt[1]). Seine Kraft ist ja noch ein Minimum, und er muss es erst allmälig, wenn er erstarket, lernen, sich in das rechte Verhältniss zu seiner Naturbasis zu setzen, d. h. sie zu beherrschen und seinen Zwecken dienstbar zu machen[2]). Jene Entwicklung aber kann,

---

[1]) Vgl. Michaelis in: Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift über die Sünde und Genugthuung.

[2]) Wird nach der Auffassung der Identitätstheorie (s. S. 17.) die Natur als der Geist selbst im Potenzzustande angesehen; so gewinnt diese Deduction eine veränderte Gestalt, wiewohl es bei dieser auf dasselbe hinauskommt. Es soll nach ihr begreiflich sein, wie sich der sich seiner selbst bewusst werdende Geist erst langsam und allmälig aus sich, sofern er Natur ist, herausarbeiten, zur Freiheit von der Gewalt des sinnlichen Lebens erwachen kann. Die Sünde hat ihre Nothwendigkeit in dem Naturprocesse des sich zum Selbstbewusstsein und zur Selbstthätigkeit entwickelnden Geistes.

selbst wenn man annehmen wollte, dass es dabei nicht ganz in der rechten Ordnung sei, gar nicht anders verlaufen, weil die Erziehung nicht ist, wie sie der animalisch-vernünftigen Natur des Menschen nach sein sollte [1]). Die Pflege, welche auf das sinnliche Leben verwandt wird, und die, welche man dem geistigen angedeihen lässt, halten nicht gleichen Schritt. Die Mittel, ohne welche der Mensch ja nicht wahrhaft erzogen werden kann, die Familie mit ihrer Sitte, der Staat mit seiner Verfassung, die Religion mit ihrem Cultus sind nicht so beschaffen, wie es der menschlichen Natur gemäß wäre [2]).

Die bezeichnete Weise, den Ursprung der Sünde zu erklären, hat vorzüglich in der rationalistischen Schule sich geltend gemacht [3]). Allein bei consequentem Denken treibt sie

---

[1]) Dem Kundigen wird es nicht entgehen, dass bei dieser Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist das psychologische, das pädagogische und das metaphysische Wissen gemischt ist. In letzter Beziehung steht sie im engsten Zusammenhange mit der Leibnitz'schen Theorie, nach welcher dem Menschen als Geschöpfe Unvollkommenheit eigenthümlich zukommt, die sich denn in der Sphäre des Willens, dem die Richtung auf das Gute freilich wesentlich ist, weil dieser, vermöge der an ihm haftenden Beschränktheit, nicht bloß durch wahre, sondern auch durch irrthümliche Vorstellungen bestimmt und so auf die niederen Gegenstände des Begehrens gelenkt wird, als das Böse herausstellt. S. dessen Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amst. 1710.

[2]) Vgl. Wieland: Über Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen. Sämmtl. Werke, herausgeg. v. Gruber. V. XXXI. S. 49 ff.

[3]) Der Grundtypus jener Ansicht findet sich bei Wegscheider. S. Institt. theol. christ. dogmaticae. edit. 7. Halae 1833. p. 405 sq.: „Neminem enim natura sua bonum honestumque esse, sed facultatibus tantum et indole ad virtutem colendam praeditum nasci, itemque una cum ipsa conscientia recti (quae gradatim excolitur

weiter. Denn zunächst drängt sich die Frage auf: Woher kommt denn in Familie, Staat, Religion die schlechte Erziehung? Es ist gewiss richtig, dass die Art, wie Jemand erzogen wird, von der größten Bedeutung ist für das, was aus ihm werden wird. Aber wenn doch die Natur als Natur nicht erzieht, sondern der Mensch den Menschen in jenen drei Sphären; so setzt ja die schlechte Erziehung schon wieder das voraus, wovon sie der Grund sein soll. Also die Sünde aus Erziehung (und Umständen) heißt den Regen aus den Wolken erklären[1]). Sodann aber kann ja die jetzige erfahrungsmäßige Entwicklung, wonach die Sinnlichkeit, indem sie

---

saepiusque claritate et vi ad rectum honestumque ubivis strenue sequendum necessaria destituitur) inertiam honestae voluntatis et ipsam propensionem s. proclivitatem quandam ad peccandum perpetuo studio opprimendam in mente hominis cuiusque progigni atque quasi insidere, et experientia et scriptura s. docet (Mtth. 15, 19.)." — „Proclivitatis illius principium (coll. Gen. 6, 3. Jo. 3, 6. Rom. 7, 18 ss. 8, 1 ss. Gal. 5, 17. Jac. 1, 14. al.) in eo recte ponitur, quod homo ad humanitatem in semet ipso excolendam quasi emergens prius sensuum illecebris (dictamine sensuum) ducitur, quam rationis lente progredientis imperio (dictamini rationis) obedire rectique normam strenue observare adsuescat, nec nisi fortiter pugnando contra cupiditates virtuti adversantes (unde ipsius nomen virtutis, *ἀρετῆς* Phil. 4, 8. 2 Petr. 1, 5.) ad perfectionem moralem, Deo adiuvante, eniti possit. Accedit ad proclivitatem istam explicandam, quod plerique ad meliorem frugem institutione atque educatione idonea (sine qua nemo ad veram humanitatem in semet ipso excolendam evehi potest) plane carent, et quod optimae etiam institutionis efficacitas per malorum exemplorum pravaeque consuetudinis vim, item per rerum publicarum instituta parum idonea, haud raro corrumpitur atque infringitur."

[1]) So sagt sehr passend Kähler, wissenschaftlicher Abriss der christl. Sittenlehre. Th. I. S. 98. Vgl. außerdem Daub System der theolog. Moral. Th. II. Abth. 2. S. 159—162.

einen Vorsprung bekommt, zugleich eine Übermacht erhält über den Geist, welche ja mit jenem nicht nothwendig gegeben ist, da mit der Gewohnheit, sinnlichen Antrieben zu folgen, nicht eo ipso, wenn der Geist erwacht, die Gewohnheit gesetzt ist, jene den sittlichen Antrieben, welche mit seinem Erwachen entstehen, überzuordnen, schon eine abnorme sein. Somit drängt jene Art der Ableitung der Sünde auf die Betrachtung der ersten Menschen hin. Allein die Vorstellung, dass diese unmittelbar als erwachsen geschaffen seien, kann sie in dem Zusammenhange ihrer Gedanken nicht gebrauchen. Es wäre damit die Ableitung der Sünde aus der von der allmäligen Entwicklung des Menschen und von dem Einflusse der Erziehung herrührenden Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist aufgehoben, wenn auch noch immer von einer aus der natürlichen Unvollkommenheit des Menschen hervorgehenden Schwäche des Geistes die Rede sein möchte. Denn auf die Bedeutung der Erziehung könnte dabei überall nicht reflectirt werden, und wir müssten, falls wir nicht meinen wollten, die Menschen seien lediglich in somatischer Beziehung erwachsen aus Gottes Hand hervorgegangen, das liberum arbitrium, die actuelle Macht der Selbstbestimmung als ihnen unmittelbar anerschaffen denken, so dass ihnen von Vorn herein die Möglichkeit bereitet war, ihre sinnliche Natur zu beherrschen. So muss diese Theorie, wenn sie nicht aus ihrer Sphäre heraustreten will, behaupten, dass die ersten Menschen wenigstens nach ihrer psychischen Seite hin, d. h. in Ansehung ihrer Persönlichkeit (des geistigen Selbstbewusstseins und der geistigen Selbstthätigkeit) als natürlich unreif, also als unmündig in's Leben getreten seien. Demnach aber wenn in

dem Zusammenhange dieser Theorie die ersten Menschen als unerwachsen oder doch höchstens bloß als somatisch erwachsen bei ihrem Eintritt in's Leben gedacht werden müssen; so bedarf sie nur einmal des Nachweises, dass es mit dieser Annahme seine Richtigkeit habe und sodann des Satzes, dass die Persönlichkeit, so lange sie noch eine unreife, eine werdende ist, sich in nothwendiger Dependenz von ihrer Naturbasis, dem materiellen, sinnlichen Naturorganismus befindet, und endlich der Erklärung, wie ohne normale Erziehung eine normale sittliche Entwicklung des menschlichen Individuums nicht sein kann, — und siehe, die Deduction des Grundes der Sünde hat sich innerhalb der in Frage stehenden Theorie zu der Vollendung gestaltet, welche da nur immer von ihr erwartet werden kann. Sehr erwünscht ist es, hiebei auf einen Vertreter derselben hinweisen zu können, der sie mit gediegenem Sinne in scharfer Consequenz entwickelt hat. Es ist dies Richard Rothe, von welchem wir die folgenden Sätze zu entlehnen uns nicht enthalten können. Er schreibt[1]: „Seine Persönlichkeit bringt der Mensch unmittelbar nur als Anlage mit auf die Welt, aber als eine naturnothwendig sich (in irgend einem Maße wenigstens) zugleich mit der Entwicklung seines Naturorganismus (und mittelst dieser) entwickelnde. Wirklich zu Stande kommen kann seine Persönlichkeit erst mit dem Eintritt der Reife ihrer causalen Basis, seines materiellen Naturorganismus, mit welchem der materielle organisirende Naturprocess in ihm sich abschließt. Erst die Persönlichkeit des Erwachsenen ist die wirkliche mensch-

[1]) S. Theologische Ethik. Wittenb. 1845. Th. I. S. 184 ff. 305 ff. Th. II. S. 211 ff.

liche Persönlichkeit, die des Unerwachsenen ist nur erst werdende, also nur approximative und relative menschliche Persönlichkeit". — „Der natürliche Mensch ist Einheit des Thiers, überhaupt der materiellen Natur und der (wesentlich nicht materiellen und übermateriellen) Persönlichkeit, aber bloß unmittelbare und deshalb nur äußere Einheit, d. h. genauer Einigung (oder Geeintheit), bloße Indifferenz beider. Denn die Persönlichkeit hat sich in ihm noch in keiner Weise mit der materiellen Natur, sie bestimmend, vermittelt, sondern ist rein unmittelbar an ihr gesetzt als ihr Product. Auf diesem Punkte kann mithin die schöpferische Wirksamkeit Gottes und der Schöpfungsproceß noch nicht stehen bleiben. Die unmittelbare Einigung des materiellen Naturorganismus und der Persönlichkeit, ihre bloße Indifferenz muß aufgelös't, und beide müssen zu wahrer und innerer Einheit mit einander vermittelt werden. Eine noch unvermittelte ist jedoch in dem natürlichen Menschen die Einheit der materiellen Natur und der Persönlichkeit nur nach der einen Seite hin, sofern nämlich in ihm jene noch nicht durch diese bestimmt ist; denn nach der andern Seite hin findet die Vermittlung beider allerdings bereits statt. Die Persönlichkeit des natürlichen Menschen wird nämlich schon unmittelbar durch seine materielle Natur bestimmt, indem sie ja eben das Product dieser ist, und unmittelbar gar nicht anders ist als als das Product derselben. Aber eben auf dieser letzteren Seite des Verhältnisses liegt ein wesentlicher Widerspruch in dem natürlichen Menschen, der schlechterdings seine Aufhebung fordert, und dieselbe eben durch den Hinzutritt der Vermittelung beider Elemente mit einander auch nach jener ersteren Seite

hin findet. Denn von den beiden das natürliche menschliche Geschöpf constituirenden Elementen ist (ein Fall, der hier zum ersten Male eintritt innerhalb der Stufenleiter der Kreatur), das eine, die Persönlichkeit, als ein wesentlich nicht mehr materielles, sondern übermaterielles Sein, ein specifisch höheres als das andere, die materielle Natur. Schon in den Begriffen beider liegt also unvermeidlich die Forderung, dass nur die Persönlichkeit die materielle Natur bestimme, keineswegs aber auch ihrerseits durch die materielle Natur bestimmt werde." — „Diese Umkehrung (des primitiven Standes des Verhältnisses der Persönlichkeit zur materiellen Natur) ist aber auch bereits natürlich angelegt. Bei normaler sittlicher Entwickelung des menschlichen Einzelwesens stellt sich in demselben schon vermöge eines Naturprocesses, nämlich vermöge seiner Entwicklung zu seiner natürlichen somatischen und psychischen Reife mit dem Eintritt dieser zwischen den beiden Gliedern des hier fraglichen Verhältnisses das Gleichgewicht her, welches die Bedingung der Möglichkeit einer durchgreifenden bestimmenden Einwirkung der Persönlichkeit auf die materielle Natur ist, vermöge welcher die sittliche Aufgabe gelöst werden soll." — „Denn indem die materielle Natur sich aus sich selbst heraus entfaltet, muss sie es wegen ihrer unmittelbaren Geeintheit mit der Persönlichkeit (wenn gleich einer vorerst nur approximativen und deshalb relativ unkräftigen Persönlichkeit) unter irgend einer bestimmenden Einwirkung dieser thun, also so, dass sie, indem sie sich immer mehr expandirt, gleichzeitig auch immer tiefer in sich selbst differenzirt, d. i. immer vollständiger und höher organisirt wird. — Gerade durch den Natur-

process ihres Wachsthums wird also die materielle Natur ein immer vollkommneres Organ der Persönlichkeit und entlässt sie diese immer vollständiger aus der Abhängigkeit von ihr. Auf der andern Seite wird nun freilich die Persönlichkeit mit der zunehmenden Expansion der materiellen Natur auch wieder immer durchgreifender durch diese bestimmt, — aber von ihr, wie sie bereits immer vollständiger in ihren eignen (der Persönlichkeit) Dienst (in ihre eigne Function) getreten, von ihr beherrscht und zum Werkzeug und zur Waffe gegen sich (die materielle Natur) selbst zugerichtet ist, — mithin auf eine ihrem (der Persönlichkeit) eignen Begriff je länger desto mehr specifisch entsprechende Weise." — „Dieses Eintreten eines allerdings vermöge der natürlichen Entwicklung des Menschen sich herstellenden Gleichgewichts zwischen beiden und damit der wirklichen Macht der Selbstbestimmung ist jedoch schlechterdings durch die Normalität seines sittlichen Verhaltens unter dem Verlauf seiner natürlichen Entwicklung bedingt. Diese Normalität besteht nämlich wesentlich darin, dass in dem menschlichen Individuum — der in dem Begriff der Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zur materiellen Natur liegenden Forderung gemäß — seine während des Stadiums seiner Entwickelung zur natürlichen Reife selbst noch relativ unentwickelte und daher die materielle Natur schlechthin zu bestimmen unvermögende, vielmehr selbst noch relativ unter einer wirklichen Naturnothwendigkeit stehende Persönlichkeit niemals über das naturnothwendige Maß hinaus durch die materielle Natur bestimmt wird, d. h. dass sie immer nur einfach durch die materielle Natur bestimmt wird, nie aber durch sie sich

bestimmen läſſt, indem sie mit ihrer eignen Macht der Selbstbestimmung, so weit sie jedesmal schon entwickelt ist, dem Sie bestimmen der materiellen Natur selbst beitritt, oder daſſ ihr Durch die materielle Natur bestimmt werden immer nur ein naturnothwendiges ist, nie ein sittlich gesetztes oder ein wirkliches Nachgeben gegen dieselbe, — was dann eben die kindliche Unschuld ist. — Die angegebene Bedingung, unter der allein die Macht der Selbstbestimmung sich mit der natürlichen Maturität zugleich einstellen kann, setzt nun aber in der sich auch als natürliche noch erst entwickelnden Persönlichkeit des Individuums bereits eine wirkliche Selbstmacht und Macht der Selbstbestimmung, also eine Vollständigkeit des Selbstbewuſſtseins und der Selbstthätigkeit, kurz eine wirkliche, d. i. gereifte Persönlichkeit (einen wirklichen Verstand und Willen) als schon vorhanden voraus, wie sie doch aus der noch nicht zu ihrer natürlichen Reife gediehenen, unter der Herrschaft ihrer materiellen Natur stehenden natürlichen Persönlichkeit eben durch ihren Begriff selbst ausdrücklich ausgeschlossen wird. So ist denn das normale Zustandekommen der natürlichen Reife der Persönlichkeit als das Product der Entwicklung des noch natürlich unreifen menschlichen Individuums rein als solchen und für sich allein schlechterdings nicht zu begreifen. Möglich ist es nur sofern die (natürliche) Entwicklung des menschlichen Individuums zu seiner organischen Reife unter der Potenz einer fremden bereits natürlich reifen, und zwar normal gereiften menschlichen Persönlichkeit von Statten geht, d. h. in vollständiger Dependenz von einer solchen, so daſſ es in seiner Entwickelung durchweg von ihr bestimm

wird; mit Einem Worte: nur vermöge der normalen Erziehung." — „Die absolute Bedingung (nun aber) der Normalität der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums, eine normale oder richtige Erziehung zu seiner natürlichen (organischen) Reife ist für die ersten Menschen, eben weil sie die ersten sind, augenscheinlich nicht vorhanden. — Die ersten Menschen können sonach ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen Entwickelung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkt, in welchem sie selbstständig geworden ihre eigentliche sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche Aufgabe in normaler Weise zu vollziehen. Denn die volle Macht wirklicher Selbstbestimmung, die sie eben in diesem Zeitpunkte überkommen sollten, kann in demselben für sie nicht eintreten, weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist." — „Die Annahme aber (bei welcher allein den Protoplasten sogleich beim Antritt ihrer sittlichen Laufbahn die Möglichkeit gegeben ist, in sich die materielle Natur schlechthin durch ihre Persönlichkeit zu bestimmen, bei welcher dann aber gar nicht abzusehen ist, wie es für sie psychologisch möglich sein sollte, in sich jemals der materiellen Natur eine autonomische Wirksamkeit einzuräumen), dass in ihnen das schon durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt war, was bei uns erst die Wirkung der Erziehung ist (nämlich die wirkliche Macht der Selbstbestimmung, das wirkliche liberum arbitrium), ist durchaus unstatthaft. Denn dieses kann seinem Begriffe zufolge nicht anerschaffen oder angeboren, sondern nur durch

die eigne Entwicklung des (persönlichen) Geschöpfs erworben werden. — Wollten wir uns nun die Protoplasten lediglich als somatisch erwachsen vorstellen, so müssten wir in ihnen die Übermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit nur um desto excessiver gesteigert denken. Denn das wirkliche (actuelle) Ich (nicht die bloße Anlage zum Ich), welches eben die Macht der Selbstbestimmung ist, kann nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen. Auch in Gott ist es nicht anders. — So sieht man sich denn zu der Behauptung hingedrängt, dass die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe."

Es ist bekannt, dass innerhalb der Theorie, nach welcher die Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist abgeleitet wird, von verschiedenen Vertretern derselben in verschiedener Weise der Begriff der Freiheit herangezogen worden ist, damit die Verantwortlichkeit gehalten werden könne, die den Menschen trifft, wenn er in Sünde fällt. Man hat häufig hingewiesen auf den Willen, der zwischen den einander gegenüber stehenden Regungen und Trieben der sinnlichen und der geistigen Natur mitten inne stehe und das Vermögen sei, frei zu wählen und sich selbst zu bestimmen, welchen von diesen einander entgegengesetzten Forderungen er folgen möge. Man hat dann wohl gesagt: Obgleich die sinnlichen Triebe ohne Zweifel (wegen ihrer früheren Entwicklung ꝛc.) die größere Stärke auf ihrer Seite haben, so sind doch die geistigen Triebe ihrerseits mit dem Gefühle verbunden, dass sie das Höhere, Bessere und Edlere seien. Von diesen verschiedenen Gefühlen und Trieben auf verschiedene Weise angezogen hat

nun der Wille sich selbst zu bestimmen, ob er dem Angenehmen oder dem Würdigen folgen soll. Indess wo diese Behauptung in jene Theorie verwebt sich findet, da hat sie sich durch einen Widerspruch, in den sie sich verwickelt, schon über sich selbst hinausgetrieben, ohne freilich sich selbst aufgeben zu wollen. Denn dann wird sogleich das Verhältniss zwischen Sinnlichkeit und Geist, während jene doch zunächst eine Energie gegen diesen haben soll, als ein solches hingestellt, bei welchem keiner von beiden Seiten eine Energie gegen die andere zusteht, und man kann folglich dann im Verhältnisse zu dem äquilibristischen Vermögen, auf das man recurrirt, die Stärke der Sinnlichkeit dem Geiste gegenüber nur eine scheinbare sein lassen, keine solche, welche die Sünde zu einem nothwendigen Durchgangspunkte macht, indem ja dann der Wille dieselbe Macht hat, sich für das Gute, wie für das Böse zu entscheiden. Man hat den Begriff der Freiheit aber auch wohl weiter so behandelt innerhalb der gedachten Theorie, dass man gesagt hat: Der Wille, welcher sich für das Angenehme oder für das Würdige entscheiden kann, ist offenbar ein geistiges Vermögen. Wenn er daher sich für das entscheidet, was der Trieb der geistigen Natur fordert, so hat der Wille also seiner geistigen Natur gemäß gehandelt und es findet somit das richtige Verhältniss statt. Lässt jedoch der Wille sich von dem Trieb der sinnlichen Natur bestimmen, dasjenige zu wollen, was sie begehrt, so ist der Wille seiner eigenen Natur untreu geworden. Bestimmt sich aber der Wille (oder der Geist) seiner eigenen Natur gemäß, so ist diese Bestimmung eine freie, weil sie eine naturgemäße ist; lässt sich dagegen der Wille durch die sinnliche Natur bestimmen,

so hat er sich nicht seiner eigenen, d. h. der geistigen, Natur gemäß bestimmt, sondern ist, ihr entgegen, von der sinnlichen Natur überwältigt worden; er erscheint also in diesem Falle als ein unfreier [1]). Allein es liegt auf der Hand, dass dann der Wille nicht bloß als ein unfreier erscheint, sondern ein unfreier ist. Wir würden uns nun dies wohl denken können, dass der freie Wille oder die Macht, sich selbst zu bestimmen entweder nach den Forderungen der Sinnlichkeit oder des Geistes, in dem Augenblicke in Unfreiheit umschlägt, in welcher er sich wirklich für die Forderungen der Sinnlichkeit bestimmt. Allein im Grunde kann doch jenes Vermögen, wenn der Wille nicht frei ist, falls er sich für die Forderungen der Sinnlichkeit entscheidet, dann nur als die Kraft des Geistes bestimmt werden, sich in seinem Handeln, der Macht der Sinnlichkeit gegenüber, nach seinem eigenen Wesen, nach geistigen Antrieben zu entschließen [2]). Dann aber ist die Sünde

---

[1]) Vgl. Fr. Th. Frantz Briefe an einen Zweifler über die Religion. Landau 1849. S. 122—130.

[2]) Insofern hatte Bretschneider auf seinem Standpunkte Recht, wenn er bei der Ansicht, dass, weil zuerst das Bewusstsein am sinnlichen Leben erwache und daher die sinnlichen Triebe in ihm die herrschenden werden, die Vernunft bei dem Conflicte, welcher entstehe, sobald als die Vernunft sich entwickelt und als Sittengesetz zum Bewusstsein kommt, als am Anfange ihrer Entwicklung dem sinnlichen Antriebe nicht gewachsen sei, im Handbuch der Dogmatik B. II. Leipz. 1838. S. 20 f. bemerkte: „Es ist eine durchaus irrige Vorstellung, wenn man nach dem gewöhnlichen Begriffe die Freiheit in die Abwesenheit nicht nur äußerer, sondern auch innerer, moralischer Nöthigung setzte, und sie für das Vermögen der Auswahl zwischen dem Guten und Bösen erklärte, die ohne bestimmende Gründe, aus bloßem Willen erfolge. Da das Pflichtgebot absolut ist, und keine Wahl gestattet, so muss es diese Freiheit vernichten, und die Tugend, die ein Verzichten auf die Wahl ist, würde ein Verzichten auf die Freiheit sein u. s. w. Statt also von Freiheit des Willens zu

nicht mehr aus der Freiheit zu erklären, sondern dann muss sie aus der Unfreiheit abgeleitet werden, insofern sie nur da entstehen kann, wo jene Kraft des Geistes, sich nach eigenen (geistigen) Antrieben zu bestimmen, nicht vorhanden ist. Will man nun aber gleichwohl jene Freiheit als ein ursprüngliches Vermögen setzen, sich aus sich selbst, der Macht der Sinnlichkeit gegenüber, zum Würdigen, Guten zu bestimmen; so ist bei der Frage nach dem Ursprunge der Sünde das Problem dieses, woher jene Unfreiheit entstehe [1]), und dieses kann dann nicht weiter durch die Verweisung auf die Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist gelös't werden; denn diese ist eben, wo jene Freiheit da ist, nicht vorhanden. Will man daher die Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen die Asthenie des Geistes ableiten, so kann man die Freiheit im eben gedachten Sinne nicht als Anlage, sondern nur als das hinstellen, was erst erworben werden soll, ohne schon im Vermögen vorhanden zu sein. Man muss dann ursprüngliche Unfreiheit setzen, in wie weit von einer Richtung der Selbstbestimmung, sei es nun auf das Gute oder das Böse, die Rede ist. Dass man dabei die sogenannte rein formale Freiheit (die Willkür), nämlich die Macht des Menschen, sich selbst zu bestimmen, nach eigener Entscheidung, welche allerdings so sehr die unerlässliche Voraussetzung der realen und wahren Freiheit ist, dass diese nur auf der Basis jener zu Stande kommen kann, in einem Sinne, in welchem sie

---

reden, welcher bildliche Ausdruck die Vorstellung nur verwirrt, sollten wir bloß von dem vernünftigen Willen reden, durch den wir unsre Vorstellungen und dadurch unsre inneren Zustände in der Gewalt haben."

[1]) Vgl. J. Müller a. a. O. B. I. S. 357.

auch für das sittliche Leben von Bedeutung ist, anzunehmen berechtigt sei, kann ich nicht glauben[1]). Vielmehr scheint mir diese auf einem Standpunkte, auf welchem man die Sünde als dasjenige ansieht, über welches die sittliche Entwicklung nothwendig hinweggeht, ja von welchem sie ausgeht, rücksichtlich dessen, dass sie Basis der wahren sittlichen Freiheit sein soll, eben so sehr eine bloße Fiction, oder, wenn man lieber will, eine Abstraction von der Wirklichkeit, in welcher der Wille, sobald er sich sittlich selbst bestimmt, nie ohne Richtung sein kann, zu sein, als die reine Wahlfreiheit, das Vermögen der absoluten Selbstthätigkeit, des absoluten Anfangs einer Handlung, wie von Ammon[2]) die Freiheit definirt.

Indess für unseren Zweck mag es genügen, nachgewiesen zu haben, in welchem Sinne die Ableitung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist einer Ableitung derselben aus der ursprünglichen Unfreiheit gleich ist.

Obwohl man nun bei dieser Art, die Sünde abzuleiten, sich auf das Entschiedenste und oft nicht ohne vielen Schein der Wahrheit auf Paulus als Gewährsmann berufen hat[3]);

---

[1]) Wie Rothe ein wirkliches Unvermögen zum Guten mit der rein formalen Freiheit (der Wahlfreiheit, abgesehen von einer bestimmten Richtung und einem bestimmten Inhalte der Selbstentscheidung) füglich beisammenbestehen lassen zu können meint, s. in seiner theol. Ethik. B. I. S. 181.

[2]) S. Handbuch der christlichen Sittenlehre. 2. A. Leipz. 1838. B. I. S. 102.

[3]) Bei der außerordentlichen Verbreitung, in welcher diese Annahme sich gezeigt hat, bedarf es hier einer speciellen Hinweisung auf die Schriften aus den Gebieten der Dogmatik, Ethik, biblischen Theologie, Exegese u. s. w., in welchen sie zu finden ist, nicht. Rothe hat sich auf einen

so werden wir doch bei näherer Prüfung finden, dass in dem paulinischen Lehrgehalte wesentliche Abweichungen von derselben liegen.

Um diese vollständig zu erkennen, werden wir theils die anthropologischen, theils die theologischen, theils die christologischen (theanthropologischen) Ansichten, welche mit jener Theorie in ihren verschiedenen Gestalten entweder als ihre Grundlage oder als ihre Consequenz zusammenhängen, mit den einschlagenden Anschauungen des Apostels zu vergleichen haben.

1) Bei Erwägung der Frage, ob bei Paulus mit der bezeichneten Theorie eine Übereinstimmung sei in Bezug auf die ihr zum Grunde liegenden, im Obigen erörterten anthropologischen Ansichten, kommt es vor Allem[1]) auf eine Erläuterung des Ausdruckes σάρξ an, da von der Art, wie

---

Nachweis, in wie fern seine Ansicht mit der Darstellung des Paulus zusammentrifft, nicht weiter eingelassen. Gern hätten wir von ihm, dessen exegetische Tüchtigkeit anerkannt ist, eine paulinische Ethik. Er scheint aber sich mit dem Apostel im Einklange zu denken. Wenigstens sagt er a. a. O. Th. II. S. 183 in Hinsicht auf Müller's den Begriff der σάρξ betreffende Erörterung: „Überhaupt bewährt sich unsre anthropologische Theorie auf eigenthümlich evidente Weise gerade an der paulinischen Anthropologie.“ Möchte es Rothe gefallen, im Speciellen nachzuweisen, wie „sein Schlüssel einfach alles aufschließt und nach dieser Seite hin die Unsicherheiten in der Exegese der paulinischen Schriften hebebt.“ Ich muss gestehen, dass ich die anthropologischen Ansichten des Paulus und die Rothe's nicht für dieselben halten kann. Die nach meiner Überzeugung vorhandene Verschiedenheit wird sich im Laufe der folgenden Untersuchungen zu Tage legen.

[1]) Die Frage, ob Paulus dem Menschen ein Vermögen der Freiheit und in welchem Sinne oder ob er ihm ursprüngliche Unfreiheit zugeschrieben habe, lässt sich aus den Stellen, in welchen er sich des Ausdrucks: Freiheit bedient, nicht zur Entscheidung bringen. Paulus hat

dieser Ausdruck erklärt wird, zum größten Theile die Antwort auf jene Frage abhängt.

Es ist aber dieser Ausdruck in den Stellen, in denen er bei Paulus vorkommt, in so mannigfaltiger Weise und oft

---

diesen Ausdruck nie von einem Vermögen gebraucht. Er hat sich desselben nur bedient, um verschiedene Zustände zu bezeichnen, bald den Zustand der Unabhängigkeit von fremdem Wollen (die Selbstständigkeit) überhaupt, 1 Cor. 9, 1. 19. vgl. 1 Cor. 7, 23., bald den Zustand der bürgerlichen Freiheit, theils im Allgemeinen, wie 1 Cor. 12, 13. *εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι*, Gal. 3, 28. *Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην· οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος*, vgl. *ἐλευθέρα* (Gegensatz *παιδίσκη*) Gal. 4, 23. 26. 31. *ἐλεύθερος* (Gegensatz *δοῦλος*) 1 Cor. 7, 21. 22. Eph. 6, 8. und Col. 3, 11., theils im Besonderen sui iuris, wie 1 Cor. 7, 39. *ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι*, vgl. Röm. 7, 3. *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου*, bald den Zustand der religiösen Freiheit, theils der äußerlichen, wie 1 Cor. 10, 29. *ἐλευθερία μου* (von Gesetzen, wie die jüdischen Speisegesetze; s. Rückert im Comm. S. 284 ff.), Gal. 2, 4. *τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (die Freiheit vom Mosaismus; s. Meyer im Comm. S. 53), Gal. 5, 1. u. 13. (wiewohl V. 1. zugleich an das Ledigsein von der Knechtschaft der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zu denken ist, worauf das *πάλιν* hinweis't. Das Joch des Mosaismus war nur eine andere Form von jenem Joche), theils der innerlichen, nämlich sowohl des christlichen, aller endlichen Schranken entbundenen, zur völligen Klarheit des Selbstbewusstseins aufgeschlossenen Bewusstseins, 2 Cor. 3, 17., als im Speciellen der Unabhängigkeit von der Sünde, Röm. 6, 19. vgl. 6, 22. 8, 2. und der Gotteskindschaft Röm. 8, 21. Ebenso ist von einem Zustande die Rede, sowohl wo Paulus von der Freiheit der *κτίσις* spricht, Röm. 8, 21., als wo er dem *δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας* das *ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ* entgegenstellt. Aus dem Umstande aber, dass Paulus sich des Ausdruckes Freiheit nie bedient hat, um ein Vermögen zu bezeichnen, darf nicht geschlossen werden, dass eine Anschauung von der Sache selbst, von dem Wesen eines solchen Vermögens, im paulinischen Lehrgehalte nicht vorhanden sei. Wir werden bei einzelnen weiter unten zur Erörterung zu bringenden Lehrpunkten Gelegenheit haben, zu sehen, wie in ihnen die nothwendige Voraussetzung eines solchen Vermögens gegeben ist.

in Betracht derselben Stelle so verschieden zu Gunsten der in Rede stehenden Theorie über den Ursprung der Sünde aufgefasst worden, dass ich geglaubt habe, es möchte in diesem Umstande eine Rechtfertigung liegen für die folgende ausführlichere Erörterung der Bedeutungen, welche nach meiner Ansicht dem Ausdrucke *σὰρξ* an den einzelnen Stellen, in denen er von Paulus in Bezug auf den Menschen gebraucht wird, zugeschrieben werden müssen[1]).

Wenn der Apostel Paulus das Wort *σὰρξ* in Bezug auf den Menschen gebraucht; so wird dabei der Gegensatz, welchen er sonst zwischen dem *ἔξω* und dem *ἔσωθεν ἄνθρωπος*

---

[1]) Über den Begriff *σὰρξ* vgl. in's Bes. Augustin., de civitate Dei lib. XIV, c. 2 et 4. Gerhard, loci theoll. Tom. V. p. 48 s. Buddeus, dissert. de anima in Miscell. sacr. T. 3. Knapp, scripta v. a. p. 220 s. — Usteri, Entwickelung des paulin. Lehrb. 5. A. Zür. 1834. S. 43 ff. Dähne, Entwickelung des paulin. Lehrb. Halle 1835. S. 59 ff. Köstlin a. a. O. S. 295 ff. Von Cölln's bibl. Theologie B. II. Leipz. 1836. S. 248. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 285. 528. 551. — Schulz, die christl. Lehre vom h. Abendmahl. 1 A. S. 96 f. Bretschneider, Grundlagen des evangel. Pietismus §. 12. Röhr, krit. Prediger-Bibliothek. B. XXVI. Hft. 5. 1845. S. 777 ff. — Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. B. I. Leipz. 1839. S. 193 f. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. Halle 1842. S. 51. Harleff, Comm. über den Brief Pault an die Ephesier. Erlang. 1834. S. 162 und 199. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 3. A. Hamb. 1841. B. II. S. 572 f., 591, 638 f., 663. Stirm, anthropol. exeget. Unters. in Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1834, 3 im Anhange. Beck, die christliche Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Th. I. Stuttg. 1841. S. 276 ff. J. Müller a. a. O. B. I. S. 377 ff. Theod. Joan. v. Griethuysen, disputatio exegetico — theologica de notionibus vocabulorum *ΣΩΜΑ* et *ΣΑΡΞ* in Novi Testamenti interpretatione distinguendis. Lugduni Batav. 1846. Danckwert's Abhandlung in der Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche. Herausgeg. v. Uhlhorn. F. III. Jahrg. 1. H. 4. S. 356 ff.

(2 Cor. 4, 16. vgl. Röm. 7, 23. Eph. 3, 16.) macht, von ihm entweder nicht berücksichtigt oder beachtet.

Im ersteren Falle bezeichnet σὰρξ schlechtweg den Menschen. So Röm. 3, 20. Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ[1]). 1 Cor. 1, 29. Ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ. Gal. 2, 16. διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (vgl. Tit. 3, 5. Οὐκ ἐξ ἔργων — ἔσωσεν ἡμᾶς). Paulus folgt in solchen Stellen der hebräischen Anschauung, welche, während die indische, von dem Höheren im Menschen ausgehend, ihn manuscha, d. h. den Denkenden nannte, von der materiellen Seite ausgehend ihn אָדָם, den Erdentsprossenen, und nach dieser Seite hin κατ᾽ ἐξοχὴν בָּשָׂר nannte. Indess aus den angeführten Stellen ergiebt sich von selbst das Missliche der von Manchen ausgesprochenen Behauptung, dass, wenn gleich σὰρξ den Menschen schlechtweg bedeuten könne, doch dabei immer vorzugsweise an das Körperliche zu denken sei. Denn welche Beziehung sollte zu diesem jenes Gerechtfertigtwerden, jenes Sichrühmen haben! Eben so wenig hat der Ausdruck ψυχὴ, wenn er, wie Röm. 13, 1. πᾶσα ψυχὴ, Metonymie des ganzen Menschen ist, immer dabei eine Beziehung auf das geistige Wesen desselben. Vgl. Mtth. 6, 25.

Wo aber der Gegensatz von dem ἔξω und dem ἔσωθεν

---

[1]) Tholuck im Comm. zum Briefe Pauli an die Römer S. 167 vindicirt hier σὰρξ den Nebenbegriff der Schwäche. Indess wenn man auch nicht als Gegengrund will geltend machen, dass der Apostel vielleicht Ps. 143, 2 vor Augen hatte, wo „kein Lebendiger" steht; so genügt die Hinweisung auf V. 19., wo der Apostel die Ausdrücke πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος gebraucht. Vgl. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 98. Rückert, Comm. B. 1. S. 159. Reiche, Versuch ꝛc. Th. 1. S. 235.

ἄνθρωπος von Paulus beim Gebrauche des Wortes *σάρξ* beachtet wird, da geschieht dies nicht immer in gleicher Weise. Wir haben vielmehr drei verschiedene Standpunkte zu unterscheiden, von denen aus jene Beachtung vor sich geht, nämlich den physiologisch-anthropologischen, den historisch-anthropologischen und den ethisch-anthropologischen.

Indess wir dürfen hiebei von Vorn herein den eigenthümlichen Umstand nicht übersehen, dass, während Paulus anderweit drei Grundformen der menschlichen Natur, *σῶμα, ψυχὴ* und *πνεῦμα* (1 Thess. 5, 23.) unterscheidet, da, wo bei ihm die eine Seite des Gegensatzes zwischen dem äußeren und inneren Menschen durch *σάρξ* bezeichnet wird, die andere niemals durch *ψυχὴ*, sondern entweder durch *νοῦς* (Röm. 7, 25.) oder durch *καρδία* (Röm. 2, 28.) oder am häufigsten durch *πνεῦμα* ausgedrückt wird. Daher haben wir hier, obgleich der Ausdruck *ψυχὴ* auch von der Innerlichkeit des Menschen gebraucht wird (Eph. 6, 6. Col. 3, 23.), doch nicht auf die *ψυχὴ* als eine solche zu reflectiren, welche bei dem Gegensatze zwischen dem äußeren und inneren Menschen immer nur auf der Seite des letzteren zu suchen wäre. Vielmehr kann sie gleichfalls zu der ersteren Seite hinzugedacht werden. Erläuternd ist hier das *σῶμα ψυχικὸν* 1 Cor. 15, 44, wie dasselbe in Beziehung steht zu dem Ausdrucke *σὰρξ ἀνθρώπων* V. 39., so wie der Umstand, dass *ψυχικὸς* in gleicher Bedeutung mit *σαρκικὸς* in Gegensatz zu *πνευματικὸς* von Paulus gestellt wird. Vgl. 1 Cor. 3, 1. und 1 Cor. 2, 14. Es beruht dies aber darauf, dass die *ψυχὴ* des Menschen von Paulus als das eigentliche Subject der Menschennatur, als die wesentliche Lebensgestalt des Menschen gefasst wird,

welche sowohl an der Wesenserscheinung als an dem Wesensgrunde participirt, indem sie dem σῶμα als Bedingung seines Lebens einwohnt und wieder das πνεῦμα zur Bedingung ihres Lebens hat.

Was nun

den physiologisch-anthropologischen Standpunkt betrifft, von welchem aus der Apostel den Ausdruck σὰρξ gebraucht; so verstehe ich darunter den Standpunkt, auf welchem der Gegensatz zwischen dem äußeren und inneren Menschen in abstracto in Betreff der Natur des Menschen als solcher beachtet ist.

Dies kann zunächst in Hinsicht auf den ihr eigenthümlichen Bestand geschehen. Dann wird durch den Ausdruck σὰρξ bald ein Hauptbestandtheil der animalischen materiellen Organisation, das, was wir Fleisch nennen, — s. 1 Cor. 15, 50. und Eph. 6, 12.[1]) σὰρξ καὶ αἷμα und den bildlichen Ausdruck Eph. 5, 30. ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ (vgl. Luc. 24, 39. πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει) —, bald aber die animalische materielle Organisation überhaupt bezeichnet. Die letztere Bedeutung tritt sehr deutlich hervor 1 Cor. 15, 39., wo Paulus von der Auferstehung der Todten redet und dem Einwurf V. 35: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; mit der Analogie der mannigfaltigen Verschiedenheit organischer Bildungen, in's Besondre der animalischen begegnet. Οὐ πᾶσα σὰρξ, ἡ αὐτὴ σὰρξ· ἀλλὰ ἄλλη μὲν (σὰρξ) ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων, ἄλλη δὲ πτηνῶν.

---

[1]) Σὰρξ καὶ αἷμα dient nie zur Bezeichnung des sittlichen Gegensatzes gegen πνεῦμα; wohl aber kann es, wie σὰρξ allein, Bezeichnung des Menschen schlechtweg sein. Vgl. Gal. 1, 16.

So erklärt sich von selbst, wie *σὰρξ* abwechselnd mit *σῶμα* gebraucht werden kann. *Σὰρξ* bedeutet dann den Leib, welchen wir im zeitlichen Leben haben. Denn wiewohl es ewige, geistige Leibhaftigkeit giebt; so giebt es doch keine ewige, geistige *σάρξ*. Vielmehr ist diese immer als vergänglich, irdisch zu denken. In dieser Hinsicht steht der *σὰρξ* das *πνεῦμα* entgegen, wenn bei dem Gegensatze des äußeren und inneren Menschen an den Unterschied zwischen dem Materiellen, räumlich Begränzten, äußerlich Wahrnehmbaren und dem Immateriellen, an Raum nicht Gebundenen, Unsichtbaren zu denken ist, während die *καρδία* den Gegensatz macht, wenn bei dem Vorstellen des inneren Menschen die Gesinnung in's Auge gefasst werden muss, und bei dem des äußeren gleichwohl nur der äußerlich sichtbare, gegliederte Körper. Dem *νοῦς* aber ist die *σὰρξ* in dieser Bedeutung von Paulus nirgends entgegengestellt. Zu vergleichen ist Col. 2, 5. *Εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι* mit 1 Cor. 5, 3. *ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι,* — Eph. 5, 29. *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν* mit Eph. 5, 28. *ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾷν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα,* — 1 Cor. 6, 6. *ἔσονται γάρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* (Mtth. 19, 5.) mit dem Vorhergehenden: *Ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ, ἓν σῶμά ἐστιν;* — 2 Cor. 7, 1. *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*[1]) mit 1 Cor. 7, 34. *ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύ-*

---

[1]) Falsch erklärt Meyer, krit. exeget. Comm. über das N. T. Abth. 6. Gött. 1849. S. 155: „Das Fleisch, das zur Sünde geneigte leibliche Wesen des Menschen u. s. w." Oder dürfen wir hier, wo eine

ματι, — 2 Cor. 4, 11. *Ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες, εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν* mit *ἐν τῷ σώματι* V. 10., — Röm. 2, 28. 29. *οὐδὲ ἡ ἐν φανερῷ, ἐν σαρκὶ, περιτομὴ* mit dem Gegensatze *περιτομὴ καρδίας*. S. außerdem Röm. 8, 3. *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ* (vgl. 1 Petr. 2, 24. *τὰς ἁμαρτίας ἀνένεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ*)[1]), und endlich Eph. 2, 11., wobei V. 15. *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*[2]) mit dem (wenn auch dort bildlichen)[3]) *ἐν ἑνὶ σώματι* V. 16. zu vergleichen ist. Auch dürfte hieher gehören 1 Cor. 5, 5. *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ κτλ.*[4]).

Hiebei verdient Beachtung der Gegensatz von *πνευματικὰ* und *σαρκικὰ*, indem die den geistlichen Gütern entgegenstehenden *σαρκικὰ* so genannt werden, weil sie gleicher, nämlich irdischer Natur sind mit dem Leibe, ihm bestimmt und ihn erhaltend. S. Röm. 15, 27. *Εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς*, und 1 Cor. 9, 11. *Εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα, εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν;*

Reinigung der *σάρξ* und des *πνεῦμα* gefordert wird, etwa das geistige Wesen des Menschen als ein solches, das zur Tugend geneigt sei, uns vorstellen?

[1]) Ich glaube das *ἐν τῇ σαρκὶ* mit Glöckler, Usteri, Dähne, Reiche, Olshausen auf die *σάρξ* Christi beziehen zu müssen, nicht auf die sinnliche Menschennatur, wie Köllner, de Wette, Meyer u. A.

[2]) S. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Ephesier. Erlang. 1834. S. 201.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 1843. S. 103.

[4]) S. Rückert, die Briefe P. an die Corinth. Th. I. Leipz. 1836. S. 145.

Sodann sind hier die Stellen von Belang, in denen, ohne dass ein ausdrücklicher Gegensatz sich findet zu dem inneren Menschen, vom leiblichen Angesicht, wie Col. 2, 1. *τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκὶ*, oder von leiblichen Übeln die Rede ist, wie dies der Fall zu sein scheint in 2 Cor. 12, 7. *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκὶ, ἄγγελος σατᾶν ἵνα με κολαφίζῃ,*[1]) 2 Cor. 7, 5. *οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν, ἀλλ' ἐν πάντι θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι,*[2]) Gal. 4, 13. *Οἴδατε δὲ, ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς*

---

[1]) Nach de Wette, kurze Erklärung der Briefe an die Corinther, Leipz. 1841. S. 251 irgend ein körperliches, anhaltendes oder periodisch wiederkehrendes Leiden, etwa Kopfschmerz, Migräne. Das Was wird sich allerdings nie genauer bestimmen lassen. Unbegründet aber ist die Ansicht Meyer's, krit. exeg. Comm. Abth. 6. Gött. 1850, — welcher S. 277. erklärt: ein Dorn für das Fleisch, welcher den materiellen, zur Sünde (in specie zur Selbsterhebung) reizenden Theil meines Wesens zu peinigen bestimmt ist, — S. 278, dass *σὰρξ* nicht schlechthin den Leib bezeichne, sondern nach seinem sündlichen Hange. Vgl. die Stellen, in denen *σὰρξ* mit *σῶμα* gleichbedeutend steht.

[2]) Ich stimme darin Rückert — die Briefe Pauli an die Corinther Th. II. Leipz. 1837. S. 214 — bei, dass *ἡ σὰρξ ἡμῶν* nicht mit Mosh., Schulz, Morus u. A. auf den ganzen Menschen zu beziehen sei, wenn ich gleich nach den Bemerkungen Kling's in den Stud. und Kritiken, Jahrg. 1839. S. 845 ff. seine Hypothese rücksichtlich der Krankheit, von welcher Paulus, als er unsern Brief geschrieben, noch nicht wiederhergestellt sei, nicht für sicher halten kann. Von welcher bestimmten leiblichen Unruhe Paulus afficirt war, ist nicht zu sagen. Wenn aber Meyer a. a. O. S. 160 meint, es sei hier (während 2, 12. *τῷ πνεύματί μου* nur von innerer Unruhe, von besorglichen Gedanken) von äußeren (*ἔξωθεν μάχαι*) und inneren (*ἔσωθεν φόβοι*) Anfechtungen die Rede, so dass das gleichsam in der Mitte Liegende, von beiden Seiten Afficirte die *σὰρξ* sei; so habe ich dagegen zu erinnern, dass in dieser Beziehung Paulus wohl nicht *ἡ σὰρξ ἡμῶν*, sondern *ἡ ψυχὴ ἡμῶν* gesagt haben würde.

σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον[1]). 4, 14. Καὶ τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε κτλ.[2]) 1 Cor. 7, 28. θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν.[3])

Endlich gehören hieher alle die Stellen, in welchen von der leiblichen Abkunft die Rede ist: Röm. 1, 4. τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα. 9, 5. ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα. 9, 3. τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. 9, 8. τὰ τέκνα τῆς σαρκός. 11, 14. εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα (vgl. Gen. 37, 27.). Gal. 4, 23. ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται. 4, 29. ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς.

Eine andere Bedeutung gewinnt σὰρξ, wenn bei Beachtung des Gegensatzes zwischen dem inneren und äußeren Menschen die Natur des Menschen nicht nach dem ihr eigenthümlichen Bestande, sondern nach dem ihr eigenthümlichen lebendigen Sein und Wesen aufgefasst wird. Dann

---

[1]) De Wette, kurze Erkl. u. s. w. S. 61: wegen (auf Anlass von) Schwachheit des Fleisches, d. h. Krankheit, so dass der Sinn ist: eine Krankheit, welche den Apostel in Gal. sich aufzuhalten nöthigte, habe ihn veranlasst, daselbst zu predigen. Schott, welcher im Comm. in epp. Pauli ad Thessalonicenses et Galatas, Lips. 1834 p. 506 s. die verschiedenen Ansichten darüber, welche besondere imbecillitas Paulus gemeint habe, zusammengestellt hat, sagt: „Formula composita ἀσθένεια τῆς σαρκὸς universe quidem imbecillitatem quandam innuit s. conditionem deteriorem, ad naturam hominis quatenus in hac terra vivit carne et sanguine praeditus pertinentem sive ex hac natura oriundam".

[2]) Auf leibliche Schwäche bezieht hier den Ausdruck auch Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841, freilich im Widerspruch mit der Erklärung über die Bedeutung des Wortes σὰρξ, welche sich zu 2 Cor. 12, 7. abgegeben findet.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 159.

steht σὰρξ nicht gleich σῶμα, schließt aber diesen, soweit er die endliche Wesenserscheinung (das σῶμα ψυχικὸν, nicht πνευματικὸν) ist, mit ein. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die σὰρξ das irdische endliche Sein des Menschen, das Leben in der Erscheinungsform des sinnlichen beseelten Leibes, seine auf materieller Basis ruhende individuelle Selbstheit mit dem ihr eigenthümlichen Vorstellungs- und Triebleben im Unterschiede von dem πνεῦμα als dem immateriellen Wesensgrunde des Menschen, dem Principe und der Potenz persönlichen ewigen Lebens in Klarheit und Freiheit des Selbstbewusstseins.

Das irdische endliche Sein im Gegensatze zum künftigen Leben bedeutet σὰρξ offenbar Phil. 1, 22. εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, wo der Gegensatz in dem ἀποθανεῖν κέρδος V. 21. liegt[1]), und 1, 24. τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν σαρκί. Gleicher Weise steht σὰρξ Gal. 2, 20. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κτλ.[2]), mag man nun hier das νῦν im Gegensatze gegen das künftige Leben nach der Parusie fassen, bei welcher Paulus noch unter den Lebenden zu sein gedachte (1 Thess. 4, 15. 1 Cor. 15, 51. f.)[3]), oder gegen das vorchristliche Leben, so dass es dem οὐκέτι entspricht[4]), und das νῦν ζῶ

---

[1]) S. de Wette, kurzgef. exeg. Handbuch B. II. Th. 4. S. 176. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hälfte 1. Gött. 1847. S. 31. Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T. B. III. Th. 2. Jen. 1848. S. 22. f.

[2]) Vgl. Usteri, Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs, 5. A. Zürich 1834. S. 169 f.

[3]) S. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Galater. Leipz. 1833. S. 114. Schott l. l. p. 407.

[4]) Meyer a. a. O. Abth. 7. Gött. 1841. S. 77.

ἐν σαρκὶ im dunklen Gegensatze mit dem *ζῆν κατὰ σάρκα* (vgl. 2 Cor. 10, 3.) zu erkennen giebt, dass das *συσταυρωθῆναι* (— *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* V. 19. —) nur das vom Fleische beherrschte Leben, nicht das natürliche Fleischesleben betroffen habe [1]).

Wie nun aber von dem Begriffe der *σὰρξ* auch das der sinnlich-seelischen Wesenheit eigenthümliche Vorstellungs- und Triebleben mit umfasst wird, lässt sich erkennen aus Gal. 6, 8. *Ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθορὰν κτλ.* Es ist dies ein ganz allgemeiner Satz, von dem die specielle Anwendung denen, welchen er gesagt war, überlassen werden sollte. Diese Anwendung aber musste eine sehr verschiedene sein, je nach dem die Leser diese oder jene Verkehrtheit, welche Paulus bei ihnen im Vorhergehenden als dem Wandel im Geist, in der wahren christlichen Freiheit zuwiderlaufendes Wesen gerügt hatte, bei sich wahrnahmen. Daher kann ich weder glauben, dass diese Worte, wie Rückert [2]) geneigt ist anzunehmen, vornehmlich gegen die Beförderer der Beschneidung gerichtet seien, denen Paulus habe andeuten wollen, dass ihr ganzes Streben, da es, insofern sie ja ihre Hoffnung, wie der Landmann auf die Saat, auf etwas setzten, das *ἐν σαρκὶ* geschah, nur auf das Fleisch gerichtet sei und dem Geiste gar nichts biete, auch nur zum Ziele alles Fleisches, zur *φθορὰ*, hinführen könne, noch dass Paulus nur im Hinblick auf V. 7. die Selbstsucht der Galater habe tadeln wollen, welche sie zwar auf sich viel wenden lasse, aber karg mache gegen die, welche ihren Geist bereichern.

---

[1]) de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 35.

[2]) S. Comm. über den Brief Pauli an die Gal. Leipz. 1833. S. 278.

Man geht aber anderer Seits zu weit, wenn man unter der σὰρξ das Sünden- und Lasterleben oder auch das sündlich geneigte materielle Menschenleben im Gegensatze zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ versteht[1]). Man trägt dabei eine Beziehung zum Sündenleben sofort in die σὰρξ hinein, welche zunächst nicht in ihr, sondern in dem Zusammenhange liegt, in welchem sie an unserer Stelle steht. Das Säen auf den Boden seiner sinnlich-seelischen Wesenheit im Gegensatze zu dem Säen auf den Boden seiner geistigen Wesenheit, — denn diese ist hier das πνεῦμα —, wird allerdings die Sünde mit sich führen, indem das in der σὰρξ liegende Princip, vermöge dessen sie das Irdische, Zeitliche sucht, wenn es zum treibenden Elemente für Gesinnung und Handlung genommen wird, die Isolirung des Geschöpfes vom Schöpfer hervorbringt, deren nothwendige Folge die φθορὰ ist. Aber wie so die σὰρξ nicht gleich der sündigen Lebensrichtung, vielmehr diese als eine Folge des Säens auf jene erscheint; so sind wir auch nicht berechtigt, der σὰρξ im physiologischen Sinne die sündliche Geneigtheit zuzuschreiben; vielmehr ist diese immer da zu suchen, wo die Selbstentscheidung statt findet zwischen dem Säenwollen auf das Fleisch oder auf den Geist, in der καρδία.

Dass der σὰρξ im physiologischen Sinne an sich das Sündliche oder sündlich Reizende nicht zugeschrieben werden dürfe, wird durch die Beziehung bestätigt, in welche Röm. 8, 3. die σὰρξ, in welcher Christus gesandt worden ist, zu der menschlichen σὰρξ, der sinnlich-seelischen Wesenheit des

---

[1]) Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 205.

Menschen überhaupt, von Paulus gesetzt worden ist. Wie man auch sonst diesen Vers erklären mag; — darin pflegt Einverständniss zu sein, dass die Worte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας auf die irdische endliche Wesenheit gehen, in welcher der Sohn Gottes erschienen ist. Das Sündliche aber, das im Zusammenhange unserer Stelle der σὰρξ zugeschrieben wird, darf im eigentlichen Sinne nicht zugleich auf die σὰρξ Christi übertragen werden[1]). Es hat nun freilich u. A. Reiche[2]) dieses Sündliche im uneigentlichen Sinne auf die σὰρξ Christi so mitbezogen, dass diese damit nicht zur sündigen in einem der Sündlosigkeit Jesu zuwiderlaufenden Sinne gemacht wird. Reiche erinnert an die Opferbegriffe zu Pauli Zeit, nach denen das Sühnopfer, als welches hier Christus von Paulo gedacht werde, selbst sündig wurde, die ihm auferlegte Sünde die seinige und an ihm gestraft wurde. Diese Zeitvorstellung finde hier Anwendung und es sei Christi σὰρξ ähnlich der menschlichen als mit Sünde behaftet in demselben Sinne bezeichnet, worin es 2 Cor. 5, 21. heißt, Gott habe ihn zur Sünde gemacht, und Gal. 3, 13, er sei für uns ein Fluch geworden, nämlich insofern er unsre Sünde auf sich nahm, sie trug, und dadurch gleichsam zu der seinigen machte. Allein dieser Erklärung widersteht, von Anderem abgesehen, schon der Umstand, dass das ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας die engste Verbindung hat mit dem πέμψας, wobei man zunächst gar nicht, selbst wenn das folgende κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ auf den Tod Christi bezogen oder

---

[1]) S. weiter unten.

[2]) S. Versuch einer ausführl. Erklär. des Briefes Pauli an die Römer. Th. II. Gött. 1834. S. 154. f.

doch mitbezogen werden muss, an diesen zu denken berechtigt ist. Der Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* ist vorsichtig gewählt. *Ὁμοίωμα* bedeutet nicht Identität, sondern Gleichartigkeit. Wenn daher von Christus gesagt wird, er sei in der Gleichartigkeit *σαρκὸς ἁμαρτίας* gesandt, so folgt nur, dass er *ἐν σαρκὶ* erschienen, nicht dass seine *σὰρξ* auch eine *σὰρξ ἁμαρτίας* gewesen sei. Diese Vertheilung der in jeder Gleichartigkeit gesetzten partiellen Gleichheit und partiellen Verschiedenheit kann willkürlich erscheinen, wenn man die Identität vollständig auf die *σὰρξ*, die Differenz einzig auf das Nebenwort *ἁμαρτίας* legt. Allein die *σὰρξ* Christi ist eben, weil sie keine *σὰρξ ἁμαρτίας* war, mit der *σάρξ*, von welcher im Voraufgehenden gehandelt worden, mit der der Sünde dienenden *σὰρξ*, durch deren Schuld das mosaische Gesetz die Asthenie hatte, seine Erfüllung nicht hervorbringen zu können (— *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς* —), nicht identisch, sondern ihr nur gleichartig. Man kann daher *σαρκὸς ἁμαρτίας* als Gesammtbegriff gelten lassen, ohne genöthigt zu sein, die *σὰρξ*, in welcher Christus gesandt ward, mit Sünde behaftet zu denken, oder die *σὰρξ ἁμαρτίας* von einem angeborenen Grunde der Sünde zu verstehen, — welche Beziehung im Contexte durchaus nicht vorliegt, — und daran Christum so Theil nehmen zu lassen, dass er ohne wirkliche Sünde blieb. Aber man wird, indem auch jede doketische Vorstellung von der *σὰρξ* Christi durch die Überlegung fern gehalten werden muss, dass allerdings in der *σὰρξ* Christi und der *σὰρξ ἁμαρτίας* bei aller Verschiedenheit, welche in Rücksicht der *ἁμαρτία* obwaltet, doch eine Gleichheit vorhanden sein muss,

zu der Ansicht gedrängt, daſſ es der σὰρξ im physiologischen Sinne nicht wesentlich sein könne, eine σὰρξ ἁμαρτίας zu sein, daſſ vielmehr die ἁμαρτία als eine Eigenschaft derselben zu denken sei, welche ihr nicht nothwendig, sondern nur faktisch, den Umständen nach, zugehöre.

So ist denn endlich auch bei dem ἐν σαρκὶ sowohl in 1 Tim. 3, 16. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, wo man im Gegensatze zu dem ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, er ward als derjenige bewiesen, der er war, im Geiste, in der ihm eigenthümlichen höheren Wesenheit, in seiner unendlichen Gotteskräftigkeit, mit welcher er sündlos lebte und Heilsstifter für Alle ward, das ἐν σαρκὶ nur von dem zeitlichen, irdischen Sein, der individuellen Existenz, verstehen kann[1]), als auch in 2 Cor. 10, 3. Ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα, obgleich wir wandeln in irdischem endlichen Sein[2]), so ist solches doch nicht Norm unserer Kriegsführung, jede Nebenbeziehung auf sündige Beschaffenheit und Begierlichkeit fern zu halten.

---

[1]) Vgl. Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe. Greifsw. 1840. S. 315. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 11. Gött. 1850. S. 135. Andere Erklärungen s. bei de Wette, welcher ἐν πνεύματι „in der geistigen Lebenssphäre" übersetzt, im kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 5. S. 87.

[2]) Allerdings knüpft sich hieran der Begriff der Beschränktheit, Schwäche (s. V. 4. ὅπλα — οὐ σαρκικὰ, ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ κτλ.). Vgl. Billroth, Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833, S. 349. Indeſſ enthält der Context keinen Grund für die Erklärung, welche Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 6. Gött. 1850. S. 213. giebt: „Obgleich die zum gottwidrigen Wesen reizende materielle Menschennatur das Organ ist, in welchem unsere Lebensführung vor sich geht u. s. w."

Wenn nun aber bei Beachtung des Gegensatzes zwischen dem äußeren und inneren Menschen nicht auf die Natur des Menschen als solche, sondern auf eine Bestimmtheit derselben reflectirt wird; so tritt der abstracte Gegensatz zwischen Leib und Geist, zeitliche und ewige Wesenheit in relativer Weise zurück, und entsteht der concrete Gegensatz zwischen einem höheren und niederen Lebensbereiche mit den dadurch gegebenen Verhältnissen und der darin wurzelnden Denk- und Handlungsweise, sowie eines höheren und niederen Lebenszustandes mit den dadurch bedingten Lebensrichtungen. Hier scheiden sich von dem rein physiologisch-anthropologischen der historisch-anthropologische und der ethisch-anthropologische Standpunkt.

Der historisch-anthropologische Standpunkt wird vom Apostel in Mitten des Bewußtseins genommen, welches mit dem Besitze des *πνεῦμα*, das in der Gemeinschaft mit Christo dem Menschen kommt, gewonnen wird. Von diesem Standpunkte aus erscheint als *πνεῦμα* schlechtweg der himmlische *κύριος* selbst, und alles Menschliche nur in so weit, als es zu ihm in innerer, wahrer Beziehung steht, von ihm erfüllt wird, sein Organ ist. Daher betrachtet er als *σάρξ* in objectiver Hinsicht jeden Lebensbereich des Menschen mit seinen Verhältnissen, wie er nicht in innerem oder in unächtem Rapport steht zu dem *πνεῦμα*, welches der Herr ist und den Gläubigen mittheilt, also alle bloß natürlichen, durch Abstammung, Nationalität, Gesetzesgemeinschaft u. s. w. gegründeten Lebensbeziehungen und Lebensmächte, und in subjectiver Hinsicht jede Vorstellungs- und Handlungsweise, welche nicht aus jenem göttlichen Principe geboren, in

vorübergehenden nationalen Anschauungen, in äußeren Bestimmungen, wie das jüdische Gesetz sie enthielt, in dem Herkommen ihre Wurzeln hat.

In ersterer Hinsicht ist besonders das *καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ* Philem. V. 16. bemerkenswerth. Indem Paulus hier die beiden Bereiche angiebt, in welchen Onesidemus dem Philemon noch weit lieber sein werde, als ihm selbst, legt sich klar zu Tage, dass unter *σὰρξ* alle die bloß natürlichen menschlichen Beziehungen verstanden werden müssen, welche, von der höheren Beziehung zu Christo abgesehen, vorhanden sein mögen.

Eben so klar tritt dieser Gegensatz Phil. 3, 3. 4. in dem *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες* hervor, wo man bei *ἐν σαρκὶ* weder an bloß Leibliches denken darf, wie aus den speciellen Anführungen (z. B. *κατὰ νόμον φαρισαῖος, κατὰ ζῆλον διώκων τὴν ἐκκλησίαν*), welche Paulus beibringt, um zu zeigen, wiefern er auch *πεποίθησιν* habe *ἐν σαρκὶ*, einleuchtet, noch an eine zur Sünde reizende Menschennatur, da er zu dem *ἐν σαρκὶ πεποίθησιν ἔχειν* seinerseits auch dies zählt, dass er *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος* gewesen sei.

Sodann sind die Stellen zu vergleichen, in welchen dem himmlischen Herrn gegenüber die *κύριοι κατὰ σάρκα* erwähnt werden, wie Col. 3, 22. (vgl. V. 23. und 24.), Eph. 6, 5. Denn die, welche, wie Meyer[1]) u. A. erklären: die, welche in leiblicher Beziehung (hinsichtlich der Leiblichkeit, der leiblichen Persönlichkeit der Sklaven) Herren sind, und dies als

[1]) S. krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hälfte 2, Gött. 1848. S. 151 f. und Abth. 8. Gött. 1843. S. 242.

eine Bezeichnung betrachten, welche noch ein anderes Herrenverhältniss (*κατὰ πνεῦμα*) voraussetzt, in welchem Christus der Herr ist, übersehen, dass an beiden Stellen kein Gegensatz, wie der *κατὰ πνεῦμα* in jenem Sinne, vorliegt, dass vielmehr der Gegensatz schlechtweg *ὁ κύριος Χριστὸς* (*ἐν οὐρανοῖς*) ist, so wie dass die *κύριοι κατὰ σάρκα* nur relativ dem *κύριος Χριστὸς* entgegenstehen. Und wäre denn das ein paulinisches Denken, wenn man zwischen Herrschaft über die Leiber und die Geister in jener Weise scheiden wollte? Näher kommt dem Richtigen die Erklärung, welche das *κατὰ σάρκα* fasst: in irdischen Dingen, quod attinet ad externum statum in hac vita, wiewohl auch sie den Begriff der *σάρξ* noch zu eng fasst und einen schrägen Gegensatz zwischen den *κυρίοις κατὰ σάρκα* und dem *κυρίῳ Χριστῷ* herausbringt.

Ebenso ist der Begriff der *σάρξ* in Gal. 3, 3., wo Paulus fragt, ob sie so unbesonnen sein möchten, dass sie, nachdem sie mit Geist angefangen hätten, jetzt mit Fleisch sich wollten zur Vollendung bringen lassen, weder rein physiologisch, noch auch ethisch zu erläutern. Da *πνεῦμα* hier nur auf den mit wahrhaft geistigem Inhalte erfüllten Glauben zurückweis't; so kann *σάρξ* nur auf die Äußerlichkeit und Dürftigkeit des Gesetzes bezogen werden, das nicht den Geist verleiht, sondern im Buchstaben, in äußerlichen Gebräuchen und dergleichen besteht und daher die Gesinnung derer, welche und so weit sie im Zusammenhange mit ihm sich befinden, dürftig und geistlos bleiben lässet[1]).

---

[1]) Winer P. ad Gal. Ep., Lips. 1829. Excurs. I. p. 144. Matthies, Erkl. des Briefes Pauli an die Galater. Greifsw. 1833. S. 60. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 38.

Die Annahme[1]), daſſ σὰρξ hier mit besonderer Beziehung auf die Beschneidung gewählt sei, ist im Contexte nicht begründet. Wenn Meyer[2]) bemerkt, daſſ πνεῦμα und σὰρξ nicht das Christenthum und Judenthum selbst, sondern die specifischen Lebensagentien im Christenthum und Judenthum bezeichnen, so hat er nicht Unrecht; aber wenn er diese näher so bestimmt, daſſ sie der heilige Geist und die materielle, wider Gott und zur Sünde ziehende Menschennatur sein sollen; so ist der Gegensatz theils überhaupt ein solcher, wie er bei Paulus nicht vorkommt, theils diese Bedeutung der σὰρξ durch keine im Texte vorhandene Beziehung gerechtfertigt.

In gleicher Weise kommt σὰρξ 1 Cor. 10, 18. vor: *Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα,* wo das fleischliche Israel dem geistigen entgegengesetzt ist, welches die Christenheit ist[3]); so wie auch 2 Cor. 11, 18. das καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα nicht von einem Sichrühmen verstanden werden darf, das „auf Antrieb der zum sündlichen Wesen (zu Selbstsucht, Einbildung u. dgl.) reizenden materiellen Menschennatur vor sich geht“[4]), da zu dem κἀγὼ καυχήσομαι allerdings das κατὰ τὴν σάρκα wieder hinzugedacht werden muſſ, aber wohl nicht anzunehmen steht, daſſ Paulus es sich gestattet haben würde, sich „auf Antrieb der Selbstsucht, Einbildung“ zu rühmen. Auch kann das ἐν σαρκὶ Gal. 6, 12. nicht „das Element

---

[1]) Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Gal. Leipz. 1833. S. 126. Schott Epp. P. ad Thess. et Galatas, Lips. 1834. p. 416.

[2]) S. krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 85.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 5. S. 214. Rückert, die Briefe P. an die Corinther. Th. I. S. 275. und de Wette zu der St.

[4]) So Meyer a. a. O. Abth. 6. S. 253.

des zur Sünde ziehenden, gottwidrigen Menschenwesens, in welchem jene Menschen, *ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι*, lebend, gleichwohl gefallen wollen, also im Sinne gleich *σαρκικοὶ ὄντες*"[1]) sein, da theils das „gleichwohl" nicht im Texte liegt und wenn *ἐν σαρκὶ* nicht den Bereich des Rühmens bezeichnen sollte, dies bestimmt durch Hinzufügung eines *ὄντες* vor *ἐν σαρκὶ* hätte angedeutet werden müssen, theils aber die Beziehung des *ἐν σαρκὶ* zu dem *ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σάρκι* V. 14., welches offenbar specieller auf die Beschneidung hindeutet, das erste *ἐν σαρκὶ* nur von dem Lebensbereiche, zu welchem die Beschneidung mit gehört, zu fassen gestattet.

Die andere, subjective Beziehung aber, in welcher *σὰρξ* vom historisch-anthropologischen Standpunkte aus jede Vorstellungs- oder Handlungsweise bezeichnet, welche nicht aus dem *πνεῦμα* Christi hervorgegangen, in dem Herkommen rc., wie es ohne jenes *πνεῦμα* ist, das sie bestimmende Agens hat, findet sich zunächst in 2 Cor. 5, 16. *Ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τὸ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* Hier erscheint ein Gegensatz zwischen einem neuen Leben, welches *τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι* geweiht ist, und von dem es ganz im Allgemeinen heißt: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοῦ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, und einem Leben, bei welchem ein *εἰδέναι, γινώσκειν κατὰ σάρκα* stattgefunden hat. Das *κατὰ σάρκα* ist in Gemäßheit seiner Stellung nicht mit dem Objekte (*οὐδένα, Χριστὸν*) zu verbinden, so daß es bedeutete:

---

[1]) So Meyer a. a. O. Abth. 7. S. 211.

nach dem, was Jemand *κατὰ σάρκα* (etwa vermöge seines natürlichen Selbst) oder was Christus seiner menschlichen Individualität nach (Meyer) ist, sondern mit dem Verbo, drückt also die Art und Weise aus, wie Paulus die Objecte subjectiv erkennt und schätzt. Es kann aber *κατὰ σάρκα* nicht geradezu durch: mit Selbstsucht, nach Maßgabe des eigenen selbstischen Vortheils (de Wette) übersetzt werden, wenngleich in der Anschauung des Apostels jede Lebensrichtung, wie sie in der Wirklichkeit erschien, so lange sie von Christo noch nicht umgestaltet war, immer zugleich als eine selbstische betrachtet werden mag. Indess hier, wo nicht vom Streben, sondern vom Wissen, Kennen die Rede ist, möchte eher bei der *σὰρξ* an die Vorurtheile zu denken sein, welche Paulus in Folge seiner natürlichen, aus dem Zusammenhange mit seiner, der jüdischen, Nation hervorgegangenen Lebensrichtung besaß, ehe er von Christo innerlich ergriffen und in seinem *γινώσκειν* umgewandelt wurde. Daher scheint mir Baur[1])

---

[1]) Er schreibt in: Paulus der Apostel Jesu Christi, Stuttg. 1845, S. 286 ff.: „Σὰρξ ist daher das Leben des Einzelnen, wie es bestimmt ist durch die natürliche Abstammung, den Zusammenhang mit der Nation, welcher der Einzelne angehört, und eben in dieser Hinsicht besonders durch die Vorstellungen und Ansichten, die durch das gemeinsame Nationalleben herkömmlich werden und einen überwiegenden Einfluss auf den Einzelnen ausüben." — „Ich glaube daher den vollen Sinn der Stelle so bestimmen zu müssen: seitdem ich, weil Christus für mich gestorben, ihm nur zu leben angefangen habe, mit ihm in Verbindung gekommen bin, weiß ich von nichts anderem mehr, was in Folge der äußeren Verbindung, in welcher ich zu der Nation stehe, in welcher ich geboren bin, meine Geistesrichtung bestimmen und beherrschen könnte, ich bin eben damit aus allen Verhältnissen des Judenthums, welchem ich bisher angehörte, aus allem, was vermöge meiner Geburt zur *σὰρξ* in mir gerechnet werden kann, herausgetreten." — „Wenn es aber auch der Fall war, dass ich früher keinen

den Begriff, welcher der σὰρξ an obiger Stelle eignet, richtig zu fassen, wenn er gleich durch die Verbindung des κατὰ σάρκα mit den Objecten einen Sinn herausbringt, der dem Gedanken der Stelle nicht ganz adäquat sein dürfte.

Wie in der Stelle 2 Cor. 5, 16. σὰρξ von der jüdisch äußerlichen Vorstellungsweise gebraucht wird, so bedeutet es die äußerliche Handlungsweise Röm. 4, 1. Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα. Es muss auch hier κατὰ σάρκα mit dem Verbo verbunden werden. Deutlich wechselt mit κατὰ σάρκα V. 2. ἐξ ἔργων. Der Gegensatz zu κατὰ σάρκα wird also κατὰ πίστιν sein, von welcher das πνεῦμα besessen wird. Es ist demnach bei der σὰρξ an einen Gottesdienst zu denken, der äußerlich ist, auf Gesetzeserfüllung oder Ausübung von vorgeschriebenen Gebräuchen beruht[1]).

Endlich gehören hieher die Stellen, in welchen im Unter-

---

andern Messias kannte, als den Messias des Judenthums, einen solchen, der mir alle meiner Nation eigene Vorurtheile und sinnliche Neigungen ließ, und nicht im Stande war, mich auf die neue Stufe des geistigen Lebens zu erheben, auf welcher ich jetzt stehe, sofern ich dem Christus lebe, der für mich, wie für alle gestorben ist; so kann ich doch jetzt diesen Begriff des Messias nicht mehr als den wahren anerkennen, ich habe mich von allen Vorurtheilen, von allen sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen losgerissen, die durch die natürliche Abstammung von meiner Nation auch auf mich übergegangen waren, sich auf mich, als gebornen Juden, vererbt hatten."

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T. B. II. Th. 1. Jen. 1844. S. 117 f. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. B. I. Leipz. 1839. S. 193—195, wo unter And. auch Fritsche's Erklärung ad l. l. T. I. p. 214: „ad modum carnis, i. e. h. l. hominis mortalis et imbecilli, qui div. spiritus auxilio destitutus suâ prudentiâ et suo robore fidere cogatur (i. q. σαρκικὸν ὄντα)" ihre Widerlegung findet.

schiede von der christlichen, durch das heilige *πνεῦμα* gewirkten Weisheit, von der *σοφία θεοῦ*, die in der Gemeinschaft mit Christo gewonnen wird, einer *σοφία σαρκικὴ* Erwähnung geschieht, wie 2 Cor. 1, 12. *οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ, ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ*, 1 Cor. 1, 26. *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα*. Denn dass hier gleichfalls eine Beziehung vorliegt auf geschichtlich Gegebenes, Herkömmliches, auf die profane nicht christliche Menschheit, geht daraus hervor, dass diese *σοφία* vom Apostel nicht nur als eine *σοφία τοῦ κόσμου τούτου* 1 Cor. 1, 20. 3, 18., sondern auch als eine *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* 1 Cor. 2, 6., also als ein Geisteseigenthum der vormessianischen Weltperiode, wie die jüdische und hellenische Philosophie es war, bezeichnet wird.

Von besonderer Wichtigkeit für unsere Untersuchung ist nun aber, dass die *σὰρξ* bei Paulus in manchen Stellen, wie sich zeigen wird, mit bestimmter Beziehung auf den Gegensatz zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen, also vom

ethisch-anthropologischen Standpunkte

aus gebraucht wird. Auf diesem ist weder bloß an einen Unterschied zu denken, welcher zwischen der materiellen und immateriellen Seite des Menschen von Natur statt hat, noch bloß an einen formellen Gegensatz zwischen dem Menschlichen, wie es abgesehen von Christus erscheint, und dem Göttlichen, wie es in diesem offenbar geworden ist und von ihm ausgeht; sondern an den realen Gegensatz der Geeintheit mit Gott und der Absonderung von ihm in der menschlichen Lebensrichtung (Gesinnung). Es ist aber nicht zu läugnen, dass in dieser Beziehung die *σὰρξ* bei Paulus als eine in

dem Menschen wirksame, dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufende, Sünde erzeugende Macht erscheint, z. B. Röm. 7, 18. 8, 7 ff. Gal. 5, 16 ff. Aus diesem Umstande würde argumentirt werden können, dass Paulus die Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit abgeleitet habe, wenn die Art, wie man gewöhnlich an jenen Stellen den Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα, bezw. νοῦς auffasst, als richtig angenommen werden müsste. Es sind aber besonders zwei Weisen hergebrachter Auffassung zu unterscheiden, wenn gleich bei ihnen mannigfache Modificationen sich finden. Entweder nämlich versteht man unter σάρξ die niedere, sinnliche Natur des Menschen im Gegensatze zur höheren, sittlichen Natur desselben, oder die sündliche materielle Menschennatur, das sündliche Menschenleben im Gegensatze zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ. Wie in dem Falle, wenn an jenen Stellen die σάρξ gleich genommen werden müsste dem sinnlichen Organismus, der Sinnlichkeit mit ihrer natürlichen Unlust und Lust, die in Rede stehende Theorie vom Ursprunge der Sünde in ihnen eine Stütze haben würde, liegt auf der Hand. Denn es wäre ja dann jene Sündenmacht, jenes dem Gesetze Gottes Sichnichtunterwerfenkönnen in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur als nothwendige Folge von dieser gegründet. In dem anderen Falle aber würde man sich gleichfalls kaum der Folgerung entziehen können, dass Paulus die Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen abgeleitet habe. Denn dann käme bei der Sünde das Moment gewordener Fehlstellung zwischen den den Menschen natürlich constituirenden Elementen nicht weiter in Betracht, sondern es erschiene das Menschliche an sich nach Leib und Geist als das zum

Sündigen Organisirte. Der Mensch wäre als Mensch der von Haus aus Sündige. Gegen die ausschließende Auffassung der σὰρξ nun als Sinnlichkeit im Gegensatze zu der sittlichen Natur des Menschen ist bereits von sehr gewichtigen Stimmen[1]) die Beziehung geltend gemacht worden, welche die σὰρξ Röm 8, 9. zum πνεῦμα τοῦ θεοῦ ganz unverkennbar habe, und welche auch in Gal. 5, 16 ff. liege, wo das ἄγεσθαι τῷ πνεύματι V. 18. dem Sinne nach von dem ἄγεσθαι τῷ πνεύματι θεοῦ Röm. 8, 14. nicht wesentlich verschieden sein könne. Außerdem ist darauf hingewiesen, dass theils κατὰ ἄνθρωπον εἶναι, περιπατεῖν und ἀνθρώπινος mit κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν und σαρκικὸς gleichbedeutend gebraucht werde und zu beiden das κατὰ θεὸν den Gegensatz bilde 1 Cor. 3, 3. 9, 8. 15, 32. 2 Cor. 1, 12. 17. 10, 3., theils aber vom Apostel auch solche Sünden auf die σὰρξ zurückgeführt werden, welche er unmöglich aus dem leiblichen Organismus abgeleitet haben könne, wie Neid, Zanksucht, geistl. Hochmuth der Asketen u. s. w. Kol. 2, 22. Gal. 5, 16. 19. 22. Hierin liegt das Wahre, dass die ausschließende Auffassung der σὰρξ als Sinnlichkeit den Zusammenhang übersieht, welchen der ethisch-anthropologische Standpunkt des Apostels mit seinem historisch-anthropologischen Standpunkte hat. Allein wenn nun auf der anderen Seite die σὰρξ in sittlicher Hinsicht das Menschliche sein

---

[1]) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. B. II. S. 638 ff. J. Müller a. a. O. B. I. S. 391 ff. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. Halle 1842. S. 51 ff. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Ephesier. Erl. 1834. S. 162 ff.

soll, insofern es nicht vom πνεῦμα τοῦ θεοῦ belebt wird; so halte ich diese Bestimmung in so weit für unrichtig, als dabei der Zusammenhang des ethisch-anthropologischen Standpunkts mit dem physiologisch-anthropologischen Standpunkte nicht genau beachtet wird. Richtig ist allerdings, dass die σάρξ, wenn sie vom ethisch-anthropologischen Standpunkte aus dem πνεῦμα entgegengesetzt wird, nicht dem menschlichen Geiste im Sinne der höheren, sittlichen Natur entgegenstehen kann, da die σάρξ dann eine (sittliche) Richtung bedeutet. Es ist ferner anzuerkennen, dass die Richtung, welche σάρξ heißt, in einem gewissen Gegensatze steht zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, insofern sie faktisch da vorhanden ist, wo dieses πνεῦμα nicht ist. Aber der σάρξ als menschlicher Lebensrichtung kann zunächst das πνεῦμα nur auch als menschliche Lebensrichtung entgegenstehen, wenn gleich diese geistige ((geistliche) Lebensrichtung, nachdem einmal die fleischliche Lebensrichtung eingetreten ist, nur da zu Stande kommt, wo der Geist Gottes, Christi in dem menschlichen πνεῦμα als der Stätte der Empfänglichkeit für jenen Wohnung nimmt. Wenn aber Geistesrichtung vom Apostel der Fleischesrichtung, wie eine sittliche Bestimmtheit der menschlichen Natur der anderen entgegengesetzt wird; so liegt in der Bezeichnung der ohne das πνεῦμα θεοῦ, Χριστοῦ vorhandenen Lebensrichtung durch σάρξ und der mit dem πνεῦμα θεοῦ eintretenden Lebensrichtung durch πνεῦμα nicht nur kein Argument für die Ansicht, dass die Sünde mit Nothwendigkeit aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist hervorgegangen sei, sondern eher noch ein Argument dagegen. Denn diese Bezeichnung enthält einen Gesichtspunkt ideeller Einheit zwischen dem mensch-

lichen πνεῦμα und dem πνεῦμα Gottes, insofern das menschliche πνεῦμα ursprünglich der Potenz nach zu dem organisirt sein muss, wozu es actuell wird durch den Geist Gottes, nämlich dazu, das über das Princip des sinnlichen beseelten Leibes übergreifende Princip zu sein, bei dessen bestimmungsmäßiger Wirksamkeit die Sünde in dem Menschen nicht vorhanden sein kann. Ein σαρκικὸς ist so der Mensch nicht an sich, wie er ursprünglich von Natur ist, sondern wie er durch Fehlbestimmung geworden ist. Das κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν in seiner dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν gleichen Bedeutung ist nicht der Wandel, wie er vom Menschen seiner Natur nach geführt werden muss, sondern wie er faktisch von ihm geführt worden ist und geführt wird, bis er zur vollen Lebensgemeinschaft mit Christus gekommen, ein ἄνθρωπος τέλειος ἐν Χριστῷ, ein πνευματικὸς geworden ist. Hienach ist die σὰρξ in den Stellen, in welchen sie vom ethisch-anthropologischen Standpunkte aus gefasst werden muss, die fleischliche Lebensrichtung, d. h. die Lebensrichtung, in welcher das Princip des sinnlichen beseelten Leibes übergreift über das Princip des Geistes, der Geist nicht seine bestimmungsmäßige Wirksamkeit hat, und der σαρκικὸς ein solcher, welchem diese Lebensrichtung eignet.

In diesem Sinne aber dürfte σὰρξ, σαρκικὸς in folgenden Stellen zu nehmen sein.

Röm. 7, 5. Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, τὰ διὰ τοῦ νόμου, ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν. Manche Interpreten, wie Theod., Grot., Cramer, Koppe, de Wette, verstehen hier σὰρξ vom „Leben unter dem Gesetze". Insofern der vorchristliche Lebenszustand,

der unter dem Gesetze gleichfalls, ein niederer, sinnlicher war, haben diese nicht Unrecht. Es können eben deshalb ja *σὰρξ* und *νόμος* als Wechselbegriffe bei Paulus angesehen werden. Röm. 4, 1. Gal. 5, 18. Allein die Anschauung des Paulus treffen sie nicht. *Τὰ διὰ τοῦ νόμου* würde bei ihrer Erklärung überflüssig sein. — Rückert, Köllner, Fritsche („nam quum voluptarii corporis carcere inclusi essemus") u. A. verstehen unter *σὰρξ* das Leibesleben. Es ist möglich, dass *σὰρξ* dies hier bedeutet, aber es bedeutet dies dann jeden Falls im bildlichen Sinne, so dass dadurch der Zustand bezeichnet wird, in welchem noch nicht das dem Gesetze Getödtetsein stattgefunden hat, das Leben des alten Menschen, in welchem dieser der Sünde dient; daher letzlich „die fleischliche Lebensrichtung". Den richtigen Sinn treffen: Baur[1]): „So lange wir noch das vom Fleische beherrschte Leben führten"; Tholuck „Zustand, wo das *πνεῦμα* noch nicht wirksam ist"; Baumgarten-Crusius: „der verdorbene oder doch ungeweihte Lebenszustand". Ähnlich Orig., Chrysost., Ans., Beza, Par., Cal., S. Schmidt, Wolf, Bengel, Heum., Reiche, Glöckler.

Röm. 7, 14. *Οἴδαμεν γὰρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.* Wenn hier auch vielleicht *σάρκινος* gelesen werden muss; so darf man doch nicht mit Rückert[2]) erklären: „ich bin von Fleisch, d. h. ich bin zusammengesetzt aus groben Bestandtheilen, ein bloßer sinnlicher Mensch, daher denn auch ermangelnd der höheren Kraft u. s. w." Denn Paulus, der den

---

[1]) S. Paulus, der Apostel Jesu Christi S. 530.

[2]) Comm. über d. Br. P. an die Römer. Leipz. 1839. B. I. S. 377.

Menschen als ein Wesen göttlichen Geschlechtes kannte, vermochte von ihm an einer Stelle, wie die bezeichnete ist, nicht als von einem solchen bloßen Erdenkloße zu reden. Und würde er einen Schluss, wie ihn Rückert durch das „daher u. s. w." macht, gut heißen? Leitet doch Paulus die Impotenz zur rechten Ausübung des Gesetzes eben aus der Sünde, aber nie daher ab, dass der Mensch eine Sinnlichkeit hat oder gar ein bloß sinnliches Wesen von Natur ist. Vgl. den erklärenden Beisatz: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*. Dieser lässt zugleich das Unhaltbare der Ansicht Meyer's[1]) erkennen, mit dem *σάρκινος* werde, da *σὰρξ* die dem göttlichen *πνεῦμα* renitirende Menschennatur[2]) sei, von dem *ἐγὼ* prädicirt, es bestehe aus rein menschlicher Wesenheit, die als solche dem Principe des heiligen Geistes entgegen sei. Von der Natur des Menschen als solcher ist in dem ganzen Abschnitte die Rede nicht, sondern von dem Menschen auf einer gewissen Stufe der Fehlentwicklung. Dass aber außerdem die Natur des Menschen als solche von Paulus gar nicht als eine dem Principe des heil. Geistes entgegenseiende gefasst wird, geht aus unserem Abschnitte selbst hervor, in welchem der *σάρκινος* (*καρκικὸς*) mit dem *νοῦς* dem *νόμος*, welcher *πνευματικὸς* ist, beipflichtet. Nicht eine ungeistige Natur des Menschen ist Schuld daran, dass das heilige, geistige Gottesgesetz dem Menschen zum Tode gereichte, sondern

---

[1]) Krit. exeg. Comm. Abth. 4. S. 160.

[2]) Ähnlich Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. Halle 1842. S. 377: „Im Gegensatze zum *πνεῦμα θεοῦ* bezeichnet es hier die menschliche Natur in ihrer Isolirung von Gott, also im Dienste der blinden, nicht durch die Vernunft oder den Willen Gottes bestimmten Triebe."

die ungeistige (ungeistliche), unheilige Lebensrichtung desselben, in welcher das Princip des sinnlichen-beseelten Leibes mit Erfolg gegen das Princip des Geistes reagirte[1]).

Röm. 7, 18. *Οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν.* Es entstehen sofort falsche Erklärungen, wenn man meint, daſſ der Apostel an dieser Stelle allgemeine psychologische Sätze aufstelle, wobei er über das Verhältniſſ des Leibes und Geistes, im gewöhnlichen Sinne der zwei Theile des Menschen, reflectire. So bei Fritsche, welcher „in corpore meo" erklärt, und bei Rückert, welcher B. I. S. 380 ff. bemerkt: „Hier wird *ἐγὼ* durch *ἡ σάρξ μου* erklärt. Der Mensch also in welchem nichts Gutes wohnt, ist nichts weiter, als *ἡ σάρξ μου,* d. h. derjenige Theil des ganzen Wesens, das Ich heißt, welcher körperlich oder sinnlich ist, die niedere, sinnlich begehrende Natur. Nicht also der ganze Mensch ist entblößt vom Guten, sondern bloß dieser Theil seines Wesens". Nach dieser Erklärung würde die Behauptung des Apostels eine manichäische sein, und der Geist, d. h. hier der höhere Theil des Menschen wäre nach ihm sündenfrei, also die Sünde ein Product der Sinnlichkeit. Die Darstellung des Apostels beruht vielmehr auf der concreten Anschauung eines Lebenszustandes, in welchem ein Mensch sich befindet, der zu einer gewissen, freilich noch unkräftigen Selbstkenntniſſ gekommen ist, in der er die Zerrissenheit seines Wesens schmerzlich empfindet[2]). Der Apostel zeigt, wie, wenn selbst der Mensch die Bedeutung

---

[1]) Vgl. Reiche, Versuch u. s. w. Th. II. S. 110 f. Baumgarten-Crusius, exeg. Schriften zum N. T. Jen. 1844. B. II. Th. 1. S. 204.

[2]) Vgl. Nielsen, Comm. zum Römerbrief. S. 136.

des göttlichen Gesetzes zu erkennen begonnen und nach Einklang damit zu streben, also dergestalt sich auf sich selbst zu besinnen angefangen hat, dass er nach seinem eigentlichen Ich der Sünde widerstrebt, ja sich selbst in der Absonderung fasst von dem Thun der Sünde, es gleichwohl zu einem Vollbringen des Guten, zu einem wirklichen Leben nach Gottes Gesetze nicht kommt, eben weil das Princip des sinnlichen beseelten Leibes übergreift über das Princip des Geistes, der Mensch noch nicht ein *πνευματικὸς*, sondern noch ein *σαρκικὸς* ist. Weil aber in unserer Stelle das Gewicht nicht darauf liegt, dass der Mensch innerlich eigentlich schon ein besserer sei, sondern darauf, dass er, obgleich ein solcher, doch noch unter die Sünde verkauft ist; so scheint mir auch J. Müller[1]) das Rechte nicht zu treffen, wenn er hier den Begriff der *σὰρξ* in der sittlich indifferenten anthropologischen Bedeutung, in welcher er das gesammte erscheinende, offenbare Dasein des Menschen, das Leben desselben in der Welt nach allen seinen Beziehungen bedeute, festgehalten wissen will und meint, das *τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου* solle erläutern, wie in einem Solchen, von dem hier die Rede sei, das sündige Wesen in die verhältnissmäßig äußere Sphäre des Daseins verdrängt sei, wo es, während im Innern schon ein besserer Trieb sich erhebt, wohl noch seine ungestörte Herrschaft behaupte. Gegen diese Fassung des Begriffs spricht außerdem das auf unsere Stelle zurückweisende *διὰ τῆς σαρκὸς* 8, 3. Denn die Schuld der Asthenie des Gesetzes (*τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς*) kann

---

[1]) A. a. O. B. I. S. 395 ff.

nicht in die „erscheinende Wirklichkeit des menschlichen Lebens", in die „äußere Sphäre des Daseins" vom Apostel gesetzt sein, sondern nur in die Fleischlichkeit des Menschen, die fleischliche Lebensrichtung, an welcher Leib und Geist im sittlich indifferenten Sinne participiren. Ferner sehe ich nicht, wie damit, dass man 7, 18. der σὰρξ die Bedeutung der „verhältnissmäßig äußeren Sphäre des Daseins" vindicirt, der Gegensatz in 8, 4., das *μὴ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* der Erlöſten, rein und scharf heraustreten soll. Denn ist etwa der Gottesgeist, welchen J. Müller hier unter *πνεῦμα* versteht, ein reiner und scharfer Gegensatz gegen die äußere Sphäre des Daseins? Und hat nicht J. Müller selbst a. a. O. S. 395 der σὰρξ im Gegensatze zum *πνεῦμα θεοῦ* den Begriff des von Gott losgetrennten und damit dem weltlichen Treiben verfallenen Lebens zugeschrieben? Es sollen freilich endlich, wie J. Müller meint, die Worte: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν* einen sonderbaren Sinn liefern, wenn man σὰρξ durch „das von Gott losgetrennte, von der Selbstsucht beherrschte Leben" oder gar durch „unsittliche Gesinnung" übersetzt, indem dann in jenen Worten offenbar eine Tautologie liege. Allerdings fehlt dieser Übersetzung das Characteristische, indem sie das Verhältniss zwischen dem äußeren und inneren Menschen, das der Ausdruck σὰρξ mit trifft, fallen lässt. Allein dem Sinne nach stimme ich dieser Erklärung bei. Ich meine aber, dass der Anstoß, welchen man auch bei Festhaltung jenes Characteristischen etwa darin finden könnte, dass sich das nicht minder von selbst versteht, dass in der Fleischlichkeit (der vom Fleisch beherrschten Lebensverfassung) nichts Gutes wohnet,

sich hebt, wenn man bedenkt, dass das τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου nicht sowohl genauer bestimmend, als verbessernd ist. Im Vorigen (V. 17.) war das ἐγώ von Paulus in gutem Sinne gebraucht. Er konnte ja nun von einem Menschen in dem Zustande, in welchem er bereits begonnen hat, nach Gemeinschaft mit Gott zu verlangen, nicht sagen: in ihm wohne überhaupt nichts Gutes, sondern nur, in ihm, sofern noch seine niedere Lebensrichtung prävalire, in ihm dem σαρκικός.

Röm. 7, 25. Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ, νόμῳ ἁμαρτίας. Hier ist σὰρξ ebenfalls die Fleischlichkeit, die herrschend gewordene niedere Lebensweise, wie Baumgarten-Crusius im Comm. S. 214 richtig bemerkt hat. Wenn derselbe aber ebendaselbst erklärt: „Und so diene ich denn dem höheren Leben nach (νοῦς V. 23.) u. s. w."; so dürfte νοῦς verallgemeinert sein. Wie der Apostel den Zustand dessen schildert, der das Verlangen ausspricht: τίς με ῥύσεται κτλ.; so hat in diesem freilich ein höheres Leben begonnen, aber hauptsächlich erst in der sittlichen Einsicht; ein wirklich sittliches, freies, sich selbst durchsetzendes Wollen ist noch nicht da. Es kann dies nicht zu Stande kommen, weil die Gesinnung noch eine fleischliche ist.

Sehr bestimmt tritt die angegebene ethisch-anthropologische Bedeutung der σὰρξ, Fleischlichkeit, im Gegensatze zum πνεῦμα, Geistlichkeit, in Röm. 8, 3 ff. hervor. V. 3. ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός. V. 4. ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. V. 5. Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες, τὰ τῆς

σαρκὸς φρονοῦσιν· οἱ δὲ κατὰ πν., τὰ τοῦ πν. V. 6 u. 7. *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς, τοῦ πν.* V. 8. *Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.* V. 9. *Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.* V. 12. *ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ, τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν.* V. 13. *Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν.* Die, welche hier mit dem Begriffe der Sinnlichkeit operiren, pflegen meisten Theils von sündlicher Sinnlichkeit zu reden im Gefühle, dass der Begriff der sogenannten reinen Sinnlichkeit hier nicht zu brauchen sei. Am gewöhnlichsten aber wird jetzt der Gegensatz des *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* und des *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* so gestellt, dass jenes ein Wandeln sei nach der Norm der gottwidrigen Menschennatur, dieses ein Wandeln nach der Norm des heiligen Geistes. Dann versteht man unter dem Ausdrucke *πνεῦμα* sowohl V. 4. als V. 5. 6. 7. 8. 9. 13., auch wo *θεοῦ* oder *Χριστοῦ* nicht hinzugefügt ist, überall den Gottesgeist, den Geist Christi, natürlich insofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes Princip aufgefasst wird. Allein wenn doch durch das *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*, wenn anders der Geist Gottes wohnet in euch, die Voraussetzung des Wandels nach dem Geiste, des Seins im Geiste bezeichnet wird; so kann, obgleich das *πνεῦμα θεοῦ* in der engsten Beziehung zu dem *πνεῦμα*, welches der *σὰρξ* in ethisch-anthropologischer Bedeutung gegenüber steht, zu denken ist, doch das *πνεῦμα θεοῦ* nicht dasselbe sein, wie dieses *πνεῦμα*, sondern der in den Christen wohnende Geist Gottes nur als der Grund von diesem *πνεῦμα* als seiner Wirkung aufgefasst werden. Die

Wirkung des in den Christen wohnenden Geistes Gottes, als des Geistes Christi, bei welcher Einwohnung ein inneres Verhältniss des Geistes zum Geiste statt hat, in welchem der subjective Geist (das πνεῦμα im physiologisch-anthropologischen Sinne) mit seinem objectiven ideelen Grunde, dem Geiste Gottes, als dem Geiste Christi, zur realen Einheit zusammengeschlossen ist, kann aber nichts anderes sein, als die Geistigkeit oder näher Geistlichkeit, in welcher seiend und nach welcher wandelnd die Christen das δικαίωμα τοῦ νόμου erfüllen. Dieses in der Geistlichkeit Sein ist der präcise Gegensatz des Seins in der Fleischlichkeit, welche es zu einer wirklichen Erfüllung des Gesetzes bei den Menschen nicht kommen ließ (V. 3.). Dass nun aber bei dieser Auffassung des Begriffes σάρξ im Gegensatze zum πνεῦμα mit dem Ausspruche Pauli V. 8., dass das φρόνημα τῆς σαρκὸς dem Gesetze Gottes nicht unterthan sei und es auch nicht sein könne, der sich so von selbst erläutert und rechtfertigt, nichts über einen ursprünglichen Zustand und das Verhältniss der materiellen zur immateriellen Natur des Menschen in einem solchen ausgesagt werde, bedarf des Beweises nicht.

Röm. 13, 14. καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας. Die Gründe, welche gegen die Fassung sprechen, nach der die Negation bloß auf εἰς ἐπιθ. bezogen wird, so dass der positive Satz ist: traget Sorge für den Körper, und der negative Satz μὴ εἰς ἐπιθ. diese Sorge auf das Pflichtmäßige beschränkt, scheinen mir überwiegend zu sein. Sie sind von Reiche[1]) vollständig angeführt worden.

[1]) A. a. O. B. II. S. 460.

Danach glaube ich, dass die Negation auf den ganzen Satz bezogen werden muss, so dass das *μὴ* das *πρόνοιαν ποιεῖσθαι εἰς ἐπιθ.* zusammen verbietet. Dann aber ist *σὰρξ* die Fleischlichkeit im Gegensatze zu der Geistlichkeit in der Nachfolge Christi (*ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*).

1 Cor. 3, 1. *οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ.* V. 3. *Ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε· ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;* V. 4. *οὐχὶ σαρκικοί ἐστε;* — Meyer[1]) lies't V. 1. *σαρκίνοις* und meint, damit werde das unpneumatische Naturwesen der Corinther bezeichnet, welches sie noch im Zustande ihrer ersten christlichen Anfängerschaft hatten. Dem widerspricht indess der gegensätzliche Ausdruck: *πνευματικοῖς*, durch welchen von Paulus die, welche so genannt werden, niemals nach ihrem pneumatischen Naturwesen, sondern nach ihrer mit dem Eintritte des göttlichen *πνεῦμα* veränderten Lebensrichtung, (bei welcher das Selbstbewusstsein als Gottesbewusstsein Princip des Denkens und Wollens ist,) bezeichnet werden. — Aus der Zusammenstellung aber von *ὡς σαρκικοῖς* und *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ* geht hervor, dass der Apostel Stufen der Gemeinschaft mit Christo kennt, auf deren unterster das *σαρκικὸν εἶναι* nicht sofort aufgehört hat[2]). Hierin aber mag eine Bestätigung der Ansicht gesehen werden, dass *σὰρξ* in ethisch-anthropologischer Bedeutung nicht von der materiellen Natur des Menschen im Gegensatze zum *πνεῦμα θεοῦ*, son-

---

[1]) Krit. exeg. Comm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 62.

[2]) Vgl. Billroth, Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833. S. 36.

dern von der fleischlichen Lebensrichtung im Gegensatze gegen die geistliche Lebensrichtung zu verstehen ist, welche in dem Maße eintritt, als das in dem Christen wohnende *πνεῦμα θεοῦ* als *πνεῦμα Χριστοῦ* die bestimmungsmäßige Stellung und Thätigkeit der die menschliche Natur constituirenden Faktoren zu Wege bringt. — Daſſ das *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* in seiner Zusammenstellung mit *σαρκικοί ἐστε* V. 3. nicht gegen diese Ansicht streitet, aber entschieden das Denken an die bloße Sinnlichkeit bei dem *σαρκικοί ἐστε* untersagt, wird aus dem, was oben S. 73. bemerklich gemacht worden ist, zu entnehmen sein.

2 Cor. 1, 17. *ἢ ἃ βουλεύομαι, κατὰ σάρκα βουλεύομαι;* — Nach dem von mir entwickelten Begriffe der *σάρξ* in ethisch-anthropologischer Bedeutung kann das *βουλεύεσθαι κατὰ σάρκα* eben so wohl als ein Beschließen in thörichtem Selbstvertrauen und ohne Rücksichtnahme auf die Abhängigkeit von Gott und die Winke seines Geistes, wie von Billroth[1]) u. A., als auch als ein solches, wobei der Mensch die irdischen Rücksichten auf Vortheil, Ehre, Lust in seinen Berathungen vorwalten läſſt (wobei er seine niedere Natur allein befragt), wie von Rückert[2]) u. A. gefaſſt werden. Dagegen ist danach die Erklärung Meyer's[3]): „so daſſ ich mich von dem Regimen der zum sündlichen Wesen geneigten menschlichen Natur (nicht vom *πνεῦμα ἅγιον*) bestimmen lasse" wegen des darin angenommenen unrichtigen Gegensatzes der *σάρξ* zum *πνεῦμα ἅγιον* zurückzuweisen.

---

[1]) A. a. O. S. 262 f.

[2]) Die Briefe Pauli an die Corinther. Th. II. Leipz. 1837. S. 28 f.

[3]) Krit. exeg. Comm. Abth. 6. Gött. 1850. S. 25.

Gal. 5, 13. *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.* V. 16. *πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.* V. 17. *Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός.* V. 19. *Φανερὰ δέ ἐστι, τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, ἅτινά ἐστι κτλ.* V. 24. *Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.* Bei dem Gegensatze von Fleisch und Geist, welche wider einander sind, darf man an einen ursprünglichen Zwiespalt in der menschlichen Natur zwischen Sinnlichkeit und Vernunft[1]), wobei jene so das Übergewicht hat, dass man das, was man vermöge dieser will, nicht thut, deshalb nicht denken, weil theils die von dem Apostel aufgeführten *ἔργα τῆς σαρκὸς* der Art sind, dass sie nicht sämmtlich aus der Sinnlichkeit abgeleitet werden können, theils aber dann der freie Christ der wäre, welcher die sinnliche Natur, die doch nach Paulus in den Dienst Gottes aufgenommen werden soll, getödtet hätte. V. 24. *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν κτλ.* Denn dieses Kreuzigen lässt sich durch ein bloßes „im Zaume halten" nicht erklären[2]). Daher hat man jenen Gegensatz

---

[1]) Schott, Epp. Pauli ad Thess. et Galatas. Lips. 1834. p. 565 erklärt: „Natura inferior hominis carne et sanguine praediti, quae hominem extrinsecus suaviter adficiant, sive licita sint sive illicita, appetens commemoratur h. l. tamquam fomes peccatorum. Ähnlich fasst Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Galater. Leipz. 1833. S. 248. *σὰρξ* als die „niedere, sinnlich begehrende Natur im Menschen, die ihren Sitz im Körper hat, sich auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse richtet." Indess hat Rückert selbst gesehen, dass Sinnlichkeit den Begriff der *σὰρξ* nicht erschöpft, indem alle nicht sittlichen Triebe des Menschen von der *σὰρξ* abgeleitet werden.

[2]) S. J. Müller a. a. O. B. 1. S. 394.

bald so gestellt, dass σὰρξ die böse Sinnlichkeit, πνεῦμα der geistige sittliche Trieb sein soll[1]), bald unter σὰρξ den Reiz der Sinnlichkeit, den fleischlichen Willen, und unter πνεῦμα den menschlichen, wenn auch immerhin, weil hier Paulus zu Christen rede, von dem göttlichen Geiste gestärkten menschlichen Geist verstanden[2]), bald hier den Gegensatz zwischen einer subjectiven Wesensqualität (der gottwidrigen Menschennatur) und einem objectiven Lebensprincipe (dem heiligen Geiste) gefunden[3]), bald endlich die σὰρξ als Princip der Sündhaftigkeit oder auch als subjective Lebensrichtung (das Leben und Weben des Menschen in den Dingen der Erscheinungswelt), das πνεῦμα als den dieser Richtung widerstrebenden göttlichen Geist selbst, natürlich sofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes, eine neue eigenthümliche Beseelung in der menschlichen Natur bildendes Princip aufgefasst wird, bestimmt[4]). In den letzteren Bestimmungen der Begriffe σὰρξ und πνεῦμα zeigt sich insofern ein richtiger Blick, als jeden Falls unter σὰρξ und πνεῦμα zwei Lebensprincipe oder Lebensrichtungen, wie sie in dem Menschen nicht von Natur, sondern auf einer gewissen Entwicklungsstufe vorhanden sind, verstanden werden müssen, und bei dem πνεῦμα eine

---

[1]) S. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 78.

[2]) S. Usteri, Entwickelung des paul. Lehrb. 5. A. Zürich 1834. S. 43 f.

[3]) S. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 190 ff.

[4]) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 2. A. Hamb. 1838. B. II. S. 588 ff., und J. Müller a. a. O. B. I. S. 393.

Beziehung zu dem πνεῦμα ἅγιον, θεοῦ, nicht fehlen kann. Allein in wie weit dabei das eigentliche Gewicht des Gegensatzes auf das Subjectivmenschliche (σὰρξ) und das Objectivgöttliche (πνεῦμα) gelegt wird, kann ich damit nicht übereinstimmen. Denn es beweis't V. 17., in welchem σὰρξ und πνεῦμα in einem Antagonismus erscheinen, bei welchem das πνεῦμα noch gar nicht als die siegreiche Gotteskraft auftritt, sondern als ein solches, das in derselben Weise gegen die σὰρξ reagirt, wie diese gegen jenes, dass vielmehr bei dem πνεῦμα ebenso, wie bei der σὰρξ, an eine subjective, menschliche Lebensrichtung (die Geistlichkeit) zu denken ist, natürlich wie sie nur da im Sinne Pauli vorhanden ist, wo eine Verschmelzung des πνεῦμα θεοῦ mit dem in physiologisch-anthropologischer Bedeutung vorgestellten πνεῦμα des Menschen irgend wie begonnen[1]. Denn V. 16 ff. können nicht so, wie Neander[2]) will, verstanden werden: „Wandelt dem Geiste nach, so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollziehen, denn Fleisch und Geist widerstreiten einander in euch, damit ihr unterscheiden sollt, was vom Geiste und was vom Fleische herrührt, und damit ihr nicht vorziehen sollt, was ihr dem Ich des Fleisches nach wollt, sondern was der Geist in euch will". Richtig ist zwar die Fassung von ἵνα, welches nicht „so dass" heißen kann, sondern die Absicht be-

---

[1]) Dieser Erklärung steht der Artikel vor πνεῦμα nicht entgegen; denn die von Harless zu Eph. S. 268. und von Meyer zu Röm. 8, 4. gemachte Bemerkung, dass τὸ πνεῦμα eine reale Objectivität ist, (der selbstständige Gottesgeist, objectiv gedacht), welche ohne Artikel als inwohnend einem menschlichen Subjecte gedacht wird (der heilige Geist, subjectiv gedacht, als eigenthümliches Princip im Christen), steht nicht zu rechtfertigen.

[2]) A. a. O. B. II. S. 589.

zeichnet. Daher sind alle die Erklärungen falsch, welche als Pauli Meinung ansehn, es sei die nothwendige Folge von dem Widerstreben des Fleisches wider den Geist und des Geistes wider das Fleisch, dass man das nicht thue, was man wolle. Indess das ἵνα geht auch nicht auf die Absicht, weshalb jener Widerstreit da ist, wie es bei Neander's Erklärung und auch von Meyer[1]) genommen wird, der dabei nach der gangbaren Anschauung des religiösen Pragmatismus an die Absicht Gottes, weshalb er jenen Widerstreit geordnet hat, gedacht wissen will und erklärt: „Das Fleisch und der Geist streiten mit einander, damit nicht euer liberum arbitrium (euer Wille) euer Thun bestimme, sondern für eins von jenen beiden Principien muss sich nothwendig der Sieg entscheiden." Vielmehr stellt Paulus dies, dass wir, was wir etwa wollen, nicht thun sollen, als die Absicht dar, in welcher Fleisch und Geist einander widerstreben, die sie also gegenseitig bei ihrer Reaction gegen einander haben. Weil aber das ἵνα μὴ κλτ. sich an ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται anschließt, welches das wechselseitige Widerstreben beider Richtungen gegen einander ausdrückt; so ist auch die einseitige Beziehung des ἃ ἂν ϑέλητε auf den fleischlichen Willen in der Neander'schen Erklärung eben so unstatthaft, wie die noch von de Wette[2]) vertheidigte einseitige Beziehung des ἃ ἂν ϑέλητε auf den moralischen Willen, bei welcher hier Paulus kurz und undeutlich gesagt haben soll, was er Röm. 7, 15 ff. deutlich darlegt. Mithin ist hier weder von einer überwiegenden Potenz des πνεῦμα, noch einer solchen

[1]) S. krit. exeg. Comm. Abth. 7. Gött. 1841. S. 192.
[2]) S. kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 3. Leipz. 1841. S. 79.

der σάρξ die Rede, sondern es wird nur auf die Tendenz hingewiesen, welche beide Richtungen gegen einander verfolgen, um die Ermahnung zu motiviren, dass die Galater entschieden in Geistesrichtung wandeln und ja nicht das Gelüsten der Fleischesrichtung vollbringen sollten. Der Zusammenhang nämlich scheint mir zu fordern, dass *καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε* nicht, wie von den meisten Auslegern geschehen ist, als Umschreibung des Futuri, sondern mit Castal., Beza, Koppe, Usteri, Meyer als Imperativ genommen werde. Das Motiv der Ermahnung ist aber dieses: Meinet nicht, dass beide Richtungen in euch neben einander friedlich bestehen können. Die Fleischlichkeit gelüstet wider die Geistlichkeit; die Geistlichkeit aber wider die Fleischlichkeit; diese aber widerstreben einander gegenseitig in der Absicht, dass ihr nicht, was ihr etwa wollet, dieses, sondern ein Anderes und zwar, (wie die Gegenseitigkeit des Begehrens von selbst ergiebt[1]), das dem Gelüsten des Gegentheiles Gemäße thun sollet[2]). Also der Gedanke[3]) des Apostels ist dieser:

[1]) Dies gegen Meyer, welcher a. a. O. S. 192. meint, dies habe Paulus nicht gesagt, sondern bloß *ἃ ἂν θέλητε*, was erst die Ausleger so vervollständigen. Diese Vervollständigung geschehe daher ohne Recht. Mit Richten! Was Meyer eine Vervollständigung nennt, liegt im Begriffe der Gegenseitigkeit eingeschlossen und wird außerdem durch das *ταῦτα* vor *ποιῆτε* auf das Bestimmteste indicirt.

[2]) Ähnlich Winer Paul. ad Gal. Ep. Ed. 3. Lips. 1829. p. 123: „*τὸ πν.* impedit vos, quo minus perficiatis *τὰ τῆς σαρκὸς* (ea, quae *ἡ σάρξ* perficere cupit), contra *ἡ σάρξ* adversatur vobis, ubi *τὰ τοῦ πνεύματος* peragere studetis."

[3]) Matthies, Erklärung des Briefes Pauli an die Galater, Greifsw. 1833, giebt den Grundgedanken des Ganzen so an: „so lange der Mensch die sündige Sinnlichkeit in sich wirken lässt, ist ein steter Widerstreit zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Principe; denn dem Sündigen

Es kommt bei euch, wenn ihr euch nicht hütet, auch Fleisches-gelüst zu vollbringen, unmöglich zu der inneren Einheit und Entschiedenheit, bei welcher allein eine sittliche Freiheit vom Gesetze statt findet, weil ihr nur dann nichts thut, wodurch ihr dem Gesetze verhaftet werdet, wogegen das Gesetz ist (V. 18—23. *Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε — κατὰ τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*), und bei welcher allein der specifische Charakter derer, welche Christo angehören, (vgl. 5, 1. *τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσε, στήκετε,*) euch zugeschrieben werden kann (V. 24. *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν κτλ.*). Jene Ermahnung aber und jene Motivirung derselben müssen durchaus zutreffend erscheinen, wenn man erwägt, daſſ Paulus in Gemäßheit seiner Anrede V. 13. *ὑμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί* (vgl. 5, 1.) V. 16 ff. nicht den Zustand eines von der Erlösung noch nicht berührten Menschen, wie Röm. 7, 15 ff., im Auge haben konnte, und in Gemäßheit seiner Warnung V. 13. *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ* auch nicht den Zustand des entschiedenen Christen, des *οὐκ ὄντος ἐν σαρκὶ, ἀλλ᾽ ἐν πνεύματι,* wie Röm. 8, 9 ff. konnte darlegen wollen. Den letzteren bezeichnet er erst V. 24. Begonnen ist aber die Ermahnung mit dem wohlgewählten Ausdrucke: *ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε,* ihr seid berufen, daſſ ihr frei sein sollet, und der durch dieselbe sich hindurchziehende Gedanke

---

steht das Gewissen und dem Gewissenhaften die sündige Schwäche im Wege, so daſſ man, wenn der Wille des einen Princips ausgeführt werden soll, durch das andere gehemmt wird, und dieser Kampf hört erst dann auf, wenn man das geistige Princip zur allgemeinen Herrschaft kommen läſſt, weshalb der Christ nur im Geiste wandeln soll."

ist der: Den Zweck vereitelt nicht dadurch, dass ihr neben der Geistesrichtung, die in euch begonnen hat, noch Fleischesrichtung sich wirksam erweisen lasset! Daher der Schluss der Ermahnung: *Εἰ πνεύματι ζῶμεν, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.*

Endlich kommt die *σάρξ* in ethisch-anthropologischer Bedeutung vor in Eph. 2, 3. *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*[1]), wo die sehr enge Verwandtschaft der ethisch- und der physiologisch-anthropologischen Bedeutung sich zu Tage legt, und in Col. 2, 11. *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς*[2]), 13. *τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς*[3]), 18. *εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς*[4]) und 23. *Ἅτινά ἐστι — πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*[5]).

In den übrigen dem Apostel Paulus zugeschriebenen

---

[1]) Vgl. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Ephes. Erl. 1834. S. 161 ff. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 101. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 1843. S. 80.

[2]) Die verschied. Erklärungen s. bei Bähr, Comm. über den Brief P. an die Kolosser, Basel 1833. S. 172 ff.

[3]) S. Bähr a. a. O. S. 179. und vgl. Meyer a. a. O. Abth. 9. Hälfte 2. Gött. 1848. S. 94.

[4]) Dies ist der von der sittlich verkehrten Lebensrichtung (der Fleischlichkeit) afficirte Erkenntnisssinn, durch welchen jene Stolzen, die mit dem Inhalte des Evangeliums sich nicht begnügen, sondern eine absonderliche höhere Weisheit erreichen zu können meinten, aufgebläht wurden.

[5]) Hier verstehe ich unter *σάρξ* weder, wie Baumgarten-Crusius im Comm. S. 269. die sinnliche Natur, noch übersetze ich, wie Meyer im Comm. zu d. St. S. 120 f.: „Jene Gebote und Lehren haben einen Ruf von Weisheit u. s. w., um dadurch der sündhaften sinnlichen Menschennatur volle Befriedigung zu gewähren," sondern ich fasse die Stelle so: Welche Satzungen, obgleich sie einen Schein der Weisheit haben, doch nur zur Sättigung der Fleischlichkeit (der ungeweihten Lebensrichtung) dienen.

Briefen kommt die σὰρξ in sittlich-anthropologischer Bedeutung nicht vor. In dem Briefe an den Titus findet sich der Ausdruck σὰρξ überhaupt nicht. Es sind da andre Bezeichnungen gewählt, z. B. 2, 12. ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας.

Durch die vorstehenden exegetischen Beobachtungen wird nun die Ansicht festgestellt sein, dass alle die verschiedenen Weisen, in denen man versucht hat, auf den Ausdruck σὰρξ bei Paulus die Behauptung zu stützen, dass nach ihm die Sinnlichkeit es sei, aus deren ursprünglicher Stellung zum Geiste die Sünde nothwendig resultire, als grundlos zurückgewiesen werden müssen.

Indess man hat, abgesehen von der Bedeutung der σὰρξ, bei Paulus Darstellungen des ursprünglichen Zustandes des Menschen gefunden, aus denen die Ansicht von einer durch die ursprüngliche Naturbeschaffenheit nothwendigen Sünde sich ergeben soll. Auf jene wird daher hier, wo es sich darum handelt, ob in Bezug auf die anthropologischen Grundlagen dieser Ansicht bei Paulus mit ihr eine Übereinstimmung sich finde, noch einzugehen sein. Es kommen aber in dieser Rücksicht in Betracht Röm. 7, 7 ff. und Eph. 2, 3.

Ob man in der ersten Stelle eine solche Darstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen findet, nach welcher diese eine Naturanlage zum Sündigen in dem Sinne besitzen soll, dass er dazu prädeterminirt ist, dass auf einer gewissen Stufe der Entwicklung jenes hervorbreche, hängt besonders von der Erklärung des 9ten Verses ab: Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ, ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν.

Paulus hatte 7, 5. gesagt: Als wir noch in der fleischlichen Lebensrichtung uns befanden, wirkten die sündlichen Begierden, durch das Gesetz erregt, in unseren Gliedern, und brachten uns den Tod. Hieraus konnte der Schluss gezogen werden, es sei das Gesetz selbst etwas Unsittliches und Verderbliches. Paulus verneint indess Beides. Nicht das Gesetz bringt die Sünde hervor, sondern die bereits vorhandene, wenn auch ohne Gesetz todte, Sünde nimmt Anlass an dem Gebot, das da sagt: Lass dich nicht gelüsten, und wirkt allerlei Begierden, und so gereicht das an sich heilige Gebot, das zum Leben dienen sollte, zum Tode. In Mitten dieser Gedanken steht nun jener Ausspruch: Ich aber lebte einst ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde, die vorher todte, auf. Wen meint Paulus mit dem ἐγώ und von welcher Zeit redet er? das sind die Fragen, durch deren Beantwortung hauptsächlich die Entscheidung darüber bedingt ist, ob wir hier eine der in Rede stehenden Theorie günstige Darstellung haben, oder nicht.

Hiebei aber ist ohne Interesse für unsere Untersuchung, weil ohne Einfluss auf ihr Resultat, die Erwägung, ob von dem Ich des Nichtwiedergebornen oder des Wiedergebornen die Rede sei. Bekanntlich haben, während Augustin in dem Streite mit den Pelagianern die letztere Ansicht in Gang brachte (s. ad Bonifac. c. 10, c. Julian. l. 6. c. 2., c. duas epp. Pelag. l. 1. c. 12., Retract. l. 1. c. 23. l. 2. c. 1.) und Luther, Calvin, Beza ihr folgten[1]), die Neueren fast in Übereinstimmung sie aufgegeben, wenn sie gleich zum Theil

[1]) S. die histor. Erörterungen bei Tholuck a. a. O. S. 359.

gemeint haben, daſſ die Schilderung der inneren Kämpfe zwiſchen Sünde und Geſetz Gottes auch, freilich immer mehr verſchwindende, Zuſtände des Wiedergebornen darſtelle. Der ἐγώ iſt der Menſch in ſeiner Verfaſſung vor der Erlöſung.

Eine andere Verſchiedenheit der Auffaſſung iſt von größerer Bedeutung für uns. Zuweilen hat man behauptet, mit dem ἐγώ rede Paulus lediglich von ſich ſelbſt, ſchildere ſeinen eigenen Zuſtand vor ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthume (Paraeus, Vorstius), oder auch zugleich nach ſeiner Bekehrung (z. B. Georgius Maior)[1]), und dann hat man wohl das ἐγώ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ von dem Leben Pauli im Phariſäismus verſtanden[2]). Leicht iſt zu ſehen, daſſ bei dieſer Erklärung unſre Stelle für die Frage nach dem Urſprunge der Sünde kein Gewicht hat. Allein ſo darf ſie freilich nicht verſtanden werden. Denn dagegen ſpricht, daſſ dann die ganze Abhandlung, als eine bloß individuelle pſychologiſche Geſchichte (7—13.) und Schilderung (V. 14 ff.), gar keine allgemeine Beweiskraft haben könnte, die ſie doch nach dem Pragmatismus haben ſoll, und daſſ, inſofern das ἔζων χωρὶς νόμου nicht vom Leben in der Sicherheit und Gleißnerei des Phariſäismus genommen werden darf, weil der Gegenſatz des ἀποθνήσκειν

---

[1]) S. Georgii Majoris operum Tom. I., contin. enarrationes Epistolarum S. Pauli. Witeberg 1569. f. 123: „Paulus exemplum de usu et effectu legis recitat, se ipsum proponens, et loquitur de sese iam converso ad Deum, et sua persona tanquam Apostoli, significat eadem fieri in aliis viuis membris Ecclesiae, sicut exempla universae Ecclesiae sunt, Conuersio Davidis, Ezechiae et aliorum.

[2]) S. Georg. Maj. l. l.: „Fui securus, cum essem Pharisaeus, et somniarem me lege iustum esse, nondum sentiebam iudicium legis et iram Dei, Genes. 4. Peccatum tuum quiescet, donec reuelabitur."

fordert, dass das ζῆν im prägnanten Sinne als lebendig sein aufgefasst werde: Einstmals als ich noch ohne Gesetz war, da war ich lebendig, das χωρὶς νόμου also eine bloße Zeitbestimmung enthält, keine Lebensqualität bezeichnet, Paulus im Pharisäismus gewiss am Wenigsten χωρὶς νόμου war[1]).

Dagegen ist von Andern das ἐγώ bald so genommen, dass Paulus gar nicht von sich selbst reden[2]), sondern, was er als die allgemeine Erfahrung entweder aller Menschen[3]) oder der Juden in's Besondre habe aussprechen wollen, auf sich selbst übertragen haben soll, bald so, dass man gemeint hat, das ἐγώ sei der Jude, der als Nation oder Collectiv-

---

[1]) Vgl. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4. Gött. 1836. S. 155 u. 158. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Leipz. 1839. B. I. S. 363.

[2]) S. z. B. Hugonis Grotii Annotationum in Novum Testamentum Tom. II. Paris. 1646. f. 246: „Notandum est hoc loco ac deinceps Paulum in prima persona loqui, non quod de se agat: sed quod modestiae causa res odiosas sic exprimere malit, quod ipse dicit μετασχηματίζειν 1 Cor. IV. 6. Similia genera loquendi habes 1 Cor. VI. 10. 12. X. 23. 29. 30. XIII. 2. Chrysostomus ad 1. Cor. XII.: ἀεὶ τὰ φορτικὰ ἐπὶ τοῦ οἰκείου προσώπου γυμνάζει. Hieronymus ad Danielem: Peccata populi, quia unus e populo est, enumerat persona sua, quod et Apostolum in epistola ad Romanos facere legimus. Neque vero non et alibi talia occurrunt." —

[3]) S. z. B. die Epistel S. Pauli an die Römer, Mit ihrer Auslegung u. s. w. Durch den Herrn de Sacy, Nun aber aus dem Frantzösischen in das Teutsche übersetzt. Th. I. Anno 1720. f. 120 f.: „S. Paulus stellet in seiner Person einen jeden Christen insonderheit vor, dem er die unterschiedliche Beschaffenheit, in welcher sich das menschliche Geschlecht befunden, zuschreibet. Denn anfänglich haben die Menschen ohne einiges von Gott schrifftlich ertheiltes Gesetz gelebt: hierauf ist das Gesetz durch Mosen einem gewissen Volck gegeben worden: und letzlich ist das gantze menschliche Geschlecht zur Gnade Jesu Christi beruffen worden. Von dem anfänglichen Stand handelt hier Orts der Apostel".

person auftrete, und was als zwei Theile ein und derselben Person aufgeführt werde, seien wieder zwei Personen, nämlich der bessere und der schlechtere Jude[1]), bald endlich so, dass man gesagt hat: Paulus trägt vor, was er für allgemeine Erfahrung Aller oder Vieler ansieht, in eigner Person, weil er diese Erfahrungen selbst gemacht hat[2]).

Innerhalb dieser Erklärungen mit ihren sehr verschiedenen Modificationen sind für unsre Frage nur die Fassungen von Bedeutung, welche entweder, wie es bei Theod., Chrysost., Origenes und vielen Anderen der Fall ist, V. 9. auf das paradiesische Leben beziehen, sei es, dass dabei die Persönlichkeit des Apostels ausgeschlossen erscheint, wie bei Einigen von denen, welche hier einen μετασχηματισμὸς sehen, sei es, dass dieselbe mit eingeschlossen wird in der Weise, wie noch bei Semler, welcher paraphrasirt: ego igitur in Adamo

[1]) So Reiche, — s. dessen Darlegung über Inhalt, Zweck und didactische Bedeutung der Stelle 7, 7—25. 8, 1. in s. Versuch einer ausführl. Erkl. des Br. P. an die Römer, Gött. 1834, Th. II. S. 26 ff. —, welcher bei dem ζῆν χωρὶς νόμου an die Periode im Leben des jüdischen Volks vor Moses gedacht wissen will, welche der Apostel öfter, in ähnlicher Beziehung, mit der Zeit nach der Gesetzgebung vergleiche 5, 13. 20. Gal. 3, 19., und bei dem Kommen des Gesetzes an seine Stiftung wie 5, 20. und Gal. 3, 23. Reiche meint dabei, die Zeit vor dem Gesetz werde höchst passend hier in Erinnerung gebracht, damit Jeder die Vergleichung anstellen möge. Der Apostel characterisire das ζῆν χωρὶς νόμου deswegen nicht, weil der allgemeine Character jener Zeit sich nicht wohl habe bezeichnen lassen; aber er setze als zugestanden voraus, dass das Leben der Patriarchen und des Volks in Egypten im Ganzen reiner und schuldloser gewesen sei, und diesen Totaleindruck mache allerdings die vergleichende Geschichte vor und nach Moses.

[2]) Rückert a. a. O. B. I. S. 364. Meyer a. a. O. S. 155. Tholuck a. a. O. S. 348 ff. Vgl. auch Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T., B. II. Th. 1., Jen. 1844. S. 197 f.

sine omni praecepto olim vivebam, oder das ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ zwar von dem Kindheitsalter des Apostels deuten, aber erklären, daſſ er damit wesentlich nichts anderes habe ausdrücken wollen, als daſſ der Zustand seiner und aller Menschen Kindheit dem Zustande todter, unbewuſſter Sündhaftigkeit gleiche, als welchen wir den sogenannten Zustand der Unschuld, oder das paradiesische Leben der ersten Menschen anzusehen haben, ehe die Lust in ihnen sich regte, von der verbotenen Frucht des Baumes der Erkenntniſſ zu essen (Gen. 2, 25. 3, 1—8.)[1].

Wird angenommen, daſſ mit dem Leben ohne Gesetz die Lage Adams vor dem Falle gezeichnet werden solle; so erscheint als Pauli Ansicht, daſſ die Sünde in Adam schon vor dem Kommen des Gebotes, von der Frucht des Baumes der Erkenntniſſ nicht zu essen, wenn auch noch schlummernd und ohne Lust zu erregen, gelegen habe. Da man aber dann unter der ἁμαρτία νεκρὰ sich nicht wohl Thatsünde vorstellen kann; so liegt nahe, Zuflucht zu nehmen zu dem Begriffe der Sündhaftigkeit und zu sagen, unsre Stelle erweise, daſſ Paulus ein Prädeterminirtsein des ersten Menschen zur Energie seiner Sinnlichkeit gegen den Geist, also ursprüngliche Unfreiheit desselben, weil so die wirkliche Sünde zu seinem nothwendigen Entwicklungsgange wesentlich mit gehöre, angenommen habe. Verknüpft man aber damit noch die Meinung, daſſ Paulus den Adam als Repräsentanten der Menschen ansehe und zeigen wolle, wie es bei Jedem von Anfang an zugehe; so bekommt man als des Apostels Gedanken diesen, daſſ jeder Mensch,

---

[1]) S. Usteri, Entwickelung des paulin. Lehrbegriffes. 5. A. Zür. 1834. S. 38 ff. und 382 ff.

wie Adam, vermöge der Einrichtung seiner Natur von Haus aus Sündhaftigkeit besitze, wenn diese auch erst beim Herantreten des Gebotes an ihn sich wirksam zeige in Erregung böser Lust und schlechter That, muss also dem Apostel die Vorstellung eines ursprünglich dunklen Princips im Menschen zuschreiben, das nach einer gewissen Entwicklungsordnung, unter welche es gestellt sei, sich allmählig immer energischer habe offenbaren müssen, um mit dem Eintritt der Erlösungsanstalt durch Christum gründlich geheilt zu werden. Diese Vorstellung wird man dann auch nicht etwa dadurch von ihm fern halten können, dass man sagt, Paulus lehre ausdrücklich, dass das Gesetz erst durch seine Verbote die böse Lust wecke, und dass die Sünde vorher todt, also nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach vorhanden war[1]). Denn dies lehrt Paulus keineswegs. Er würde ja damit, was er gerade läugnet (*ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο*), bejahen, nämlich das Gesetz zur Erzeugerin der Sünde machen; denn dies wäre doch offenbar das, was die bloß mögliche Sünde, die überdies aber gar nicht *ἁμαρτία* genannt werden kann, zur wirklichen Sünde machte. Er sagt aber auch gar nicht, dass das Gesetz die böse Lust wecke, sondern dass die Sünde, Anlass nehmend am Gebote, allerlei böse Lust wirke. Der bloß möglichen Sünde, der Sündfähigkeit lässt sich aber ein *κατεργάσατο* nicht zuschreiben. Nur von einer bereits im Innersten eingetretenen Verkehrtheit, sei dies auch nur ein leiser Hang zum Bösen, lässt sich das behaupten.

Es ist nun aber die Beziehung unserer Stelle auf das

---

[1]) So fasst Röm. 7, 7. Vatke. S. die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade. Berl. 1841. S. 288.

paradiesische Leben der ersten Menschen durchaus falsch. Von diesem kann in ihr überall deswegen die Rede nicht sein, weil es dem Apostel, als er sie schrieb, darauf ankam, das Verhältniss des mosaischen Gesetzes, (— von welchem er gesagt hatte, dass es zwischeneingetreten sei, zur Vermehrung der Sünde 6, 20., und die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* angeregt habe 7, 5. —,) zur Sünde und zum Tode dergestalt zu zeichnen, dass hervorleuchten möchte, wie dasselbe, wenn es gleich bei der einmal vorhandenen verkehrten Verfassung der jüdischen Menschheit zur Vermehrung des Sündenelends habe beitragen müssen, doch nicht wirklich die Ursache dieser Vermehrung sei, dass diese vielmehr in der sündlichen Beschaffenheit, in der fleischlichen Lebensrichtung derer liege, an welche es mit seinen Geboten und Verboten herangetreten sei, ohne ihnen zugleich die Kraft zu seiner Erfüllung mitzubringen, welche eben erst durch Christum komme (8, 3.). Bei dieser Tendenz unserer Stelle, welche durch ihren Zusammenhang mit dem ihr Voraufgehenden wie mit dem ihr Folgenden auf das Bestimmteste herausgestellt wird, ist ein Gedanke an das paradiesische Leben der ersten Menschen aber deshalb unstatthaft, weil dies das Verhältniss des mosaischen Gesetzes zur Sünde und zum Tode durchaus nicht erläutern kann. Ja man darf, wenn man den stricten Gedankengang des Apostels nicht stören will, nicht einmal an den Zustand der Menschheit vor der Gesetzgebung bei den Worten *ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ* denken; denn auch die Berücksichtigung jenes Zustandes wäre verkehrt, wo das Verhältniss des dazwischengetretenen, also erschienenen mosaischen Gesetzes zur Sünde der unter ihm Befindlichen dargestellt werden

sollte. Nur die Erfahrungen von der die Sünde zwar mehrenden und erregenden, aber doch an der Sünde unschuldigen Wirksamkeit des mosaischen Gesetzes wollte Paulus nachweisen. Diese konnte er nur von Menschen entlehnen, die nach dem Erscheinen desselben geboren und unter seinen Einflüssen aufgewachsen waren. Hätte er indess Zustände zeichnen wollen, an denen er selbst nicht Theil hatte; — wie möchte er, ohne anzudeuten, dass er daran keinen Theil habe, sie in der Form des *ἐγώ* haben aussprechen mögen! Drum mag er immerhin die Erfahrung der „plerique" der unter dem Gesetz Gebornen und unter seinen Einflüssen Aufgewachsenen haben darstellen wollen; er hat sie aus seinem eigenen Leben heraus beschrieben. Somit aber kann das *ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ* nur von dem Kindheitsalter unter dem Gesetz Geborner, bezw. von dem Kindesalter des Paulus selbst verstanden werden. Reflexionen aber, wie sie z. B. bei Brentz[1]) sich finden, oder

[1]) S. Erklerung der Epistel St. Pauls an die Römer, Erstmals durch — Johan Brentzen — in Latein außgangen, Und jetzunder in die Deutsche Sprach gebracht durch Jacobum Grettern. Franckf. a. M. 1566. 4. S. 391 f.: „Wiewol aber kein Nation, kein Volck, auch kein versamlung der menschen auff Erden gefunden wird, das da nicht seine besondere gesetz und Rechte habe, nach dem es sein leben anrichte, Und im fall, das sie nicht geschribne Recht haben, so ist doch in ir hertzte das natürliche Rechte gepflantzet, Jedoch wenn man vom Gesetz reden wil, wie Paulus hie davon redet, finden sich zweierley leut, die on das Gesetz leben. Die ersten sein die verruchten schelck vnn buben auff Erden, die sicher, vnd on alle forcht Gottes, in aller sünde vnd boßheit dahin lebe, vnd gedencken, wann sie nur dem nachrichter entrinnen, so seyen sie Gott auch entgangen. — Die andere Rott sind die Gleißner, oder deren, die sich ehrlich für der Welt halten, aber doch noch nicht recht widerumb in Christo ernewert sind, oder auch solche, die jnen diese Rechnung machen, als ob sich Gott mit menschlicher gerechtigkeit wölle bezalen lassen, Dann ob gemelte Gleißner sampt den andern sich gleichwol für sünder erkennen,

wie sie unter den Neueren z. B. von Usteri[1]) adoptirt worden sind, welcher meint, dass das χωρὶς νόμου ζῆν auch auf alle diejenigen Menschen bezogen werden müsse, deren νόμος sich nicht auf das ganze Leben, sondern nur auf diese oder jene Handlungen bezieht, in denen sich über den größten Theil des Lebens kein Gefühl von dem Unterschiede zwischen dem Guten und Bösen gebildet hat, oder in denen es, nach Paulus, vielmehr sich verdunkelt und allmählig bis zu einer völligen πώρωσις abgestumpft hat, sind in unserer Stelle selbst nicht gegründet, sondern haben sich aus anderen Gedankenkreisen um sie herumgezogen.

So aber gewinnen wir in Bezug auf die vorliegende Frage ein ganz anderes Resultat. Es ergiebt sich nämlich, dass Röm. 7, 7 ff. gar nicht von der Naturbeschaffenheit der ersten Menschen die Rede und mithin in ihr über den Ursprung der Sünde kein Aufschluss enthalten ist.

Denn ginge selbst aus ihr hervor, dass Paulus die Natur der unter dem Gesetz Gebornen als ursprünglich sündhaft angesehen habe; so würde daraus nur unter der Voraussetzung einer völligen angeschaffenen, bezw. angebornen Naturgleich-

---

so ists jnen doch nicht recht ernst, dieweil sie die grösse der sünden, vnd des zorns Gottes nicht recht erkennen. Und ob sie schon von der sünde vnn zorn Gottes hören predigen, sind sie doch des versehens, daß sie mit jrer eignen frumbkeit die sünde bald büssen, vnn den zorn Gottes leichtlich stillen wöllen. Ein solcher Man ist S. Paulus auch gewesen, ehe er zu Christo ist bekehret worden. Dann er sagt hie, dass er on das Gesetz gelebt habe, Vnn so viel deren Paulo in diesem fall gleich sind, die leben auch on Gesetz, alle dieweil sie den rechten Verstand des Gesetzes nicht erkennen, noch die krafft vnd wirckung desselbigen in jren gewissen empfinden."

[1]) S. a. a. O. S. 40 f.

heit Adams und der übrigen Menschen gefolgert werden können, dass für alle Menschen, auch die ersten, die Entwicklung mit Nothwendigkeit von der Sünde ausgehe. Allein selbst jene Ansicht lässt sich aus unserer Stelle nicht erweisen. Wir geben Tholuck[1]) gern zu, dass die *ἁμαρτία* in ihr nicht als eine aus Reflexion hervorgegangene Personification, als ein im Menschen wirkender cacodaemon, wie Koppe[2]) und Fritsche[3]) unter Andern sie fassen, verstanden werden könne. Wir geben ferner zu, dass, wenn man die Personification hinwegnimmt, sich eine solche Wirkungsweise der Sünde ergiebt, wodurch die Lust erregt wird, und dass wir damit nicht auf Thatsünde geführt werden, da von ihr sich dies nicht aussagen lässt. Allein dass Paulus darunter die angeborene sündliche Neigung verstehe, wie Tholuck[4]) will, dafür findet sich in dem Zusammenhange unserer Stelle keine Spur. Es lässt sich aus ihr nur dies entnehmen, dass Paulus im Rückblick auf seine Kindheit sich bewusst gewesen ist (und das Gleiche von den unter dem Gesetze Geborenen angenommen hat), dass zu der Zeit, als das Gebot des positiven Gesetzes zu ihm[5]) her-

---

[1]) S. Comm. S. 365 ff.

[2]) S. Novum Test. graece, perpet. adnot. illustratum. Ed. 3. Gott. 1824. Vol. IV. Excurs. E. p. 390 sqq.

[3]) S. P. ad Rom. ep.

[4]) A. a. O. S. 367.

[5]) Ob durch das Wort der Eltern und Angehörigen, oder, speciell auf Paulus bezogen, in der Schule der Pharisäer, ist hiebei nicht weiter zu ermitteln. Gegen die Behauptung, dass *ἐλθούσης* ohne *ἐμοὶ* bloß heißen könne esse incipit, s. Tholuck a. a. O. S. 372 ff. und vgl. Rückert, Comm. B. I. S. 369. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4. S. 158, welcher erklärt: „Als aber der Befehl (nämlich das *οὐκ ἐπιθυμήσεις* des Mos. Gesetzes) gekommen, d. i. meinem Bewusstsein gegenwärtig geworden war."

antrat, schon irgend welche Fehlentwicklung in ihm vorhanden gewesen sei. Darüber aber, wie diese entstanden sei, sagt er nicht das Geringste.

Die andere Stelle aber, Eph. 2, 3. ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, würde Beweiskraft für die Ableitung der Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit nur unter der zwiefachen Voraussetzung haben, dass nach Pauli Ansicht eine völlige Naturgleichheit Adams und der übrigen Menschen zu setzen ist, und dass in ihr selbst der augustinische Sinn liegt, der, wenn auch modificirt, doch der Hauptsache nach noch von Harless[1]), Olshausen, Rückert, Usteri[2]) und auch von J. Müller[3]) festgehalten wird.

Nimmt man nämlich an, dass Paulus an dieser Stelle sagen wolle: Wir, die Christen aus den Juden, wie auch die Übrigen, waren nach unserer natürlichen, angeborenen Beschaffenheit Gegenstände der göttlichen Strafgerechtigkeit; so folgt zwar, dass die Menschen, welche er meint, von ihrer Geburt an als unrein, mit der Sünde behaftet von ihm gedacht sind. Denn die Strafgerechtigkeit kann nur die Schuld treffen, und die Schuld ist nur da mit der wirklichen, nicht schon mit der möglichen, Sünde[4]). Allein hieraus kann doch,

---

[1]) S. Comm. S. 160 ff. Christliche Ethik S. 31.

[2]) S. a. a. O. S. 30.

[3]) S. a. a. O. B. II. S. 369 ff.

[4]) Guil. Estius, — s. dess. Absolutissima in omnes B. Pauli — epistolas commentaria. Col. Agripp. 1631 f. 606 —, sagt: „Porro quoniam iusta est ira Dei; manifeste iam consequens est ex hoc loco, omnes homines in peccato nasci, non enim irascitur Deus nisi peccato. Vgl. Joh. Calvini in omnes N. Ti. epp. commentarii. Ed. 2. Vol. II. Hal. Sax. 1834. p. 18.: „Pelagiani cavillabantur peccatum ab Adam in universum humanum genus propagatum

dass auch der erste Mensch vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit mit der Sünde sein Leben habe beginnen müssen, nur dann geschlossen werden, wenn man jeden Unterschied zwischem dem, durch welchen die Sünde in die Welt gekommen ist, und den übrigen Menschen, jeden bestimmenden Einfluss jener ersten Sünde auf die Entwicklung der Sünde im menschlichen Geschlechte, wenigstens was das Nachkommenschaftsverhältniss betrifft, bei Paulus leugnet. Denn statuirt man irgend Erbsünde und Sündenfall des ersten Menschen; so kann von der angeborenen Beschaffenheit derer, von welchen Paulus Eph. 2, 3. spricht, nicht auf die ursprüngliche Beschaffenheit dessen, durch den erst die Sünde in die Welt gekommen ist, zurückgeschlossen[1]) werden. Denn dann lässt sich in umgekehrter Weise geltend machen, was Harless[2]) sagt: „Von einer angebornen bösen Herzensrichtung kann nicht die Rede sein, wenn nicht im menschlich Gezeugten der Ursprung des

esse, non origine, sed imitatione; sed Paulus nos cum peccato gigni testatur, quemadmodum serpentes suum venenum ex utero afferunt. Alii, dum vere peccatum esse negant, non minus repugnant Pauli verbis; nam ubi damnatio, illic certe peccatum esse oportet: quia Deus non innoxiis hominibus, sed peccato irascitur."

[1]) Einen in entgegengesetzter Richtung falschen Rückschluss macht bei der Erklärung unserer Stelle Georg Major l. l. f. 612: „Clarum hoc testimonium de peccato originali est, quo significat Judaeos non secus ac Gentes non renatos, naturaliter esse filios irae, et cum ait: Natura nos filios irae esse, fatetur quidem naturam, ut a Deo condita est, initio fuisse bonam, et Deo caram, et fuisse Adam filium gratiae, sed post lapsum naturam hominis contaminatam et corruptam, damnatam et abiectam a Deo, ita ut qui post lapsum ex hac corrupta hominis natura nascantur, afferant secum iram Dei et maledictionem, nisi per renascentiam consequantur benedictionem ex Christo Semine Abrahae."

[2]) S. christl. Ethik. S. 31 f.

Daseins anders ist, als im göttlich Geschaffenen; wenn das, was das persönliche Leben in's Dasein ruft, schlechthin eins ist mit dem, was das erste menschliche Leben in's Dasein rief. Das substanzielle Verhältniss freilich ist bei dem Erstgeschaffenen ganz das gleiche, wie bei dem Erstgezeugten und allen Spätergezeugten. Die Schöpfung aber ist durch und durch göttliche That; die Zeugung ist durch und durch menschliche That."

Allein selbst wenn man eine völlige Naturgleichheit Adams und der übrigen Menschen vor Christo, was ihren ursprünglichen Zustand betrifft, im Sinne des Apostels finden sollte, wobei selbst die Annahme von dem Verstärktsein des ursprünglichen Übergewichts der materiellen Natur über die Persönlichkeit im Sinne Rothe's noch ihren Raum finden würde; so meinen wir, dass die bemerklich gemachte Auslegung des Wortes φύσει den schwersten Bedenken unterliege[1]), und jeden Falls nicht so unbedingt geboten sei, dass die Ansicht von einer durch die ursprüngliche Naturbeschaffenheit aller, auch der ersten Menschen, nothwendigen, ja eben durch sie ohne Weiteres wirklichen Sünde zum Kernpunkte der paulinischen Anthropologie genommen werden dürfe, wenn sich anderweitig herausstellt, dass solche Ansicht in den Zusammenhang seiner Lehre sich nicht fügt.

Dass sie sich aber wirklich nicht darin füge, wird klar zu Tage treten, wenn wir

---

[1]) Vgl. hier de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 102 f. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 1843. S. 82 ff. Baumgarten-Crusius, exeg. Schriften zum N. T. B. III. Th. 1. Jen. 1847. S. 59 f.

2. die theologischen Ansichten, welche jener Theorie zugehören, in's Licht des paulinischen Lehrgehalts stellen.

Wie verschiedene Modificationen auch bei denen, welche die Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist, der ursprünglichen Unfreiheit ableiten, rücksichtlich ihres Gottesbegriffs und ihrer Auffassung des Verhältnisses, in welchem Gott zur Welt steht, vorhanden sein mögen; immer muss von ihnen die Sünde entweder verursacht (ätiologisch) oder bezweckt (teleologisch) in die göttliche Welteinrichtung gesetzt werden. Mithin wird es darauf ankommen, die Momente in den theologischen Anschauungen des Apostels aufzuzeigen, welche mit dieser Annahme nicht zu vereinen sind.

Beachten wir genauer, was sich als Pauli Anschauung von dem göttlichen Thun bei der Schöpfung des Menschen sowohl als bei der Weltregierung erkennen lässt; so kann uns nicht entgehen, dass dies der Theorie, nach welcher die Sünde des Menschen mit Nothwendigkeit aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist, der ursprünglichen Unfreiheit entstehen soll, auf das Entschiedenste zuwiderläuft.

Es hat diese Theorie, was die Lehre von der Schöpfung betrifft, wie sehr sie auch den Gedanken zurückweisen mag, als solle etwa die Natur, der Leib, die Sinnlichkeit als das Böse selbst gesetzt werden, doch insofern eine Verwandtschaft mit dem moralischen Dualismus des orientalischen Manichäismus, als sie die (schlechthin durch Gott gesetzte) Materie als solche an sich als den Gegensatz Gottes und ihr Princip als das an sich gegen Gott gegensätzliche aufzufassen nicht wohl umhin kann[1]). Wenn sie nicht in diesem Punkte vermöge

[1]) Vgl. Rothe, theolog. Ethik. B. II. S. 220 f.

einer gewissen Inconsequenz aus dem ihr nothwendigen Gedankenkreise heraustritt; so ist sie nicht ohne die Vorstellung, dass der menschliche Leib von Gott bei der Schöpfung von Vorn herein in wesentlichen Zwiespalt gesetzt sei mit dem menschlichen Geiste. Denn wenn gleich hier die Wendung gebraucht wird, dass das Böse aus dem Verhältniss der Freiheit zur Natur abzuleiten sei; so würde doch der nothwendige Übergang des Menschen vom Naturstande, in welchem die materielle Naturbasis, die Sinnlichkeit prävalirt, in den Culturstand, in welchem die Persönlichkeit, der Geist die Herrschaft hat, höchstens als ein Übel, nicht aber als Anfang der Sünde und als Sünde selbst anzusehen sein, wenn nicht in der Materie, aus welcher sich die Persönlichkeit herausarbeiten soll, primitiv das Princip des Bösen enthalten wäre.

Wenn dies Letztere nach der Ansicht des Apostels der Fall wäre, so dass die materielle Natur als das betrachtet werden müsste, was als ein von Haus aus feindliches Princip zu bekämpfen und zu überwinden dem Menschen obliegt, ehe er überall mit Gott in Gemeinschaft stehen kann; so würde sogleich dies schlechterdings unbegreiflich sein, wie Paulus gleichwohl dem Leibe und zwar dem Leibe schon in seiner irdischen Gestaltung die Möglichkeit einer Einheit mit dem Geiste zuschreibt, welche die Vorstellung eines wesentlichen Gegensatzes zwischen Sinnlichkeit und Geist, bei dem jede Versöhnung nur den Keim zu neuem Widerstreit enthalten würde, der nur mit der Ertödtung der Sinnlichkeit, des materiellen Naturorganismus, aufhören könnte, ausschließt, und eine ursprüngliche Einheit des Natürlichen und Ethischen, des Materiellen und Übermateriellen, des Sinnlichen und

Geistigen als den Ausgangspunkt der wahren, von Gott gewollten Entwicklung des Menschen zur Voraussetzung hat[1]).

Indem der Apostel vor der Hurerei warnt, macht er 1 Cor. 6, 18. darauf aufmerksam, dass damit gegen den eigenen Leib gesündigt werde, der doch von dem heiligen Geiste durchwohnt werde (*ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν;*), und fordert, dass Gott in dem Leibe verherrlicht werde (*δοξάσατε δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν*). Der Leib wird demnach vom heiligen Geiste nicht abgestoßen, sondern zu einem Gottesgebäude geweiht und mit dem Leben des Geistes durchhaucht, (insofern die Seele, welche zunächst Trägerin des Gottesgeistes ist, jenen durchwaltet). So hat der Leib als das von Gott bereitete Organ der geistigen Lebensentwicklung eine Bedeutsamkeit, bei welcher die spiritualistische Sinnesweise, die in subjectiver Willkür sich Opfer und Entsagungen auflegt und schonungslos gegen den Körper verfährt, ihn nicht mit einiger

---

[1]) Vgl., was Martensen in der christl. Dogmatik, Abth. 1, Kiel 1850, S. 184 sagt: „Wenn die Erfahrung uns den gegenwärtigen Naturzustand als geistlose Rohheit, als gewissenlose Begehrlichkeit zeigt, so beweis't dies nur, dass das Natürliche seine ursprüngliche Einheit mit dem Ethischen verloren hat, eine Einheit, die nicht bloß als hervorzubringende gedacht, sondern ebensosehr vorausgesetzt werden muss als der wahre Ausgangspunkt, wenn sie jemals wirklich hervorgebracht werden soll. Die Läugnung der guten Natur enthält einen verborgenen Manichäismus, einen ewig unversöhnten Zwiespalt zwischen Natur und Geist. Ist es der Begriff der Natur, nicht bloß das zu sein, was gebildet, sondern ebensosehr das, was als ein feindliches Princip überwunden und bekämpft, oder als das Schlechte und Zufällige ausgeschieden werden soll; so muss der Geist, der nicht ohne die Natur sein kann, in alle Ewigkeit wider die Natur begehren, und die Natur wider den Geist, und jede Versöhnung wird nur eine solche sein, in welcher der Keim zu einem neuen Kampfe schlummert."

Werthhaltung behandelt, nur als Scheinweisheit anzusehen ist, welche, obgleich sie mit der fleischlichen Lebensrichtung nichts zu thun zu haben die Miene hat, doch vermöge der eigenwilligen Aufgeblasenheit, aus welcher sie entsteht, in dieser wurzelt, und ihre willkürlichen Gebote nur zur Befriedigung dieser aufstellt. Col. 2, 23. *Ἅτινά ἐστι, λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*[1]).

Die vernünftig geistige Priesterpflege ist, die Leiber Gotte als eine lebendige, heilige Opfergabe darzustellen. Röm. 12, 1. — *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.* Mag es auch richtig sein, dass *τὰ σώματα ὑμῶν* für *ὑμᾶς αὐτοὺς* steht, sei es, dass auf diesen Ausdruck das Bild des Opfers eingewirkt habe oder nicht[2]); so hätte doch Paulus die ganze Persönlichkeit des Menschen gar nicht mit jenem Ausdrucke bezeichnen können, wenn ihm die Leiblichkeit irgend wie als etwas an sich gegen Gott Gegensätzliches vor der Seele gestanden hätte[3]), und nicht vielmehr als etwas, das, dem

---

[1]) Vgl. oben S. 92. Anm. [5]).

[2]) S. Tholuck im Comm. zum Römerbriefe. S. 631. Baumgarten-Crusius, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Jen. 1844. S. 338 f.

[3]) Zu der Annahme, Paulus wolle mit dem Ausdrucke *τὰ σώματα ὑμῶν* die sinnliche, zur Sünde reizende Natur bezeichnen, mag nun bei der Darstellung derselben zum Opfer an eine Ertödtung des alten Menschen (Melanchthon, Pareus), oder an eine Hingabe zur Veredlung (Köllner) gedacht werden, ist nicht nur kein Grund in dem Zusammenhange der Stelle vorhanden, sondern dagegen spricht auch, dass die niedere Lebensrichtung von Paulus nie durch *σῶμα*, sondern durch *σάρξ* bezeichnet wird. Vgl. Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Römer, Leipz. 1839. B. II. S. 164.

Menschen wesentlich zugehörig, auch für den Dienst Gottes in Anspruch genommen werden muss.

Diese Ansicht des Apostels spricht sich dann endlich auch in Röm. 6, 12. 13. aus: *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, εἰς τὸ ὑπακούειν (ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*[1]*). Μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ· παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.* Denn wenn die Glieder des Leibes, sei es, dass hier *σῶμα* im eigentlichen Verstande genommen, oder dass es, — was als das Richtige sich herausstellen wird, — im bildlichen Sinne, wobei ja doch eine bestimmte Anschauung von der Leiblichkeit zum Grunde liegt, von dem Lebenszustande der Person gefasst wird, eben so wohl als Waffen zum Kriegsdienste für Gott, als zum Kriegsdienste für die Sünde dargestellt werden können; so kann der Leib nicht Quelle der Sünde, in ihm nicht primitiv das Princip des Bösen enthalten sein.

Freilich kann leicht unsre Stelle selbst, besonders wenn sie mit Röm. 6, 6. und Col. 2, 11. verglichen wird, den Schein erwecken, als sehe Paulus den sterblichen Leib als etwas Verächtliches nicht nur, sondern mit dem Gegensatze gegen Gott Behaftetes an, das vernichtet oder ausgezogen werden müsse (*ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*

---

[1]) Die Worte *ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ* glaube ich mit Griesbach außer in Rücksicht auf urkundliche Rechtfertigungsmittel streichen zu müssen, indem ich *αὐτῇ* ergänze, weil es schwierig ist, bei Paulus zu denken: *ἐπιθυμίαι τοῦ σώματος,* da er sonst *ἐπιθ. τῆς σαρκὸς* sagt. Vgl. hiebei David Schulz, die christl. Lehre vom heil. Abendmahl u. s. w. A. 2. Leipz. 1831. S. 93.

Röm. 6, 6., *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς* (Col. 2, 11.), wenn ein Leben in der Gottesgerechtigkeit zu Stande kommen solle. Allein bei näherer Ansicht schwindet dieser Schein. Sowohl Col. 2, 11., als Röm. 6, 6. steht in Mitten einer bildlichen Darstellung, in welcher die Bekehrung mit dem Tode und der Auferstehung Christi verglichen wird. Nehmen wir nun an, — was die meisten neueren Ausleger[1]) zugestehen und worauf ja jener Schein sich gründet, — dass *σῶμα* den Leib des Menschen in beiden Stellen bedeute, so muss sowohl die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος*, als das *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα* vom Sterben, Getödtetwerden, nicht aber in der Bedeutung von: den Leib seiner Kraft und Macht berauben, die Triebe desselben dem Geiste unterwerfen, genommen werden. Denn abgesehen davon, dass dem *σῶμα* keine Macht der Triebe zugeschrieben werden kann[2]), fordert dies der Zusammenhang in beiden Stellen, durch welche der oben bemerkte Vergleich sich hindurchzieht. Da nun aber an beiden Stellen vergleichungsweise von Paulus gesprochen wird, so kann auch das Tödten und Ausziehen des Leibes nur bildlich gemeint sein. Mithin lässt sich auch das *σῶμα* nicht eigentlich fassen. Indess dürfen wir nun wohl nicht zu der Annahme schreiten, dass Paulus, da er an beiden Stellen eben vorher vom Gekreuzigtwerden, beziehungsweise Begrabenwerden spreche, der Sünde einen Leib beilege, die Masse derselben als einen Leib darstelle, welcher in dem Tode des

---

[1]) Bei der Stelle Röm. 6, 6. z. B. Bengel, Scholz, Rückert, de Wette, Meyer, Fritsche.

[2]) Vgl. die Beobachtungen, die David Schulz a. a. O. S. 90 ff. gemacht hat.

alten Menschen des Lebens beraubt worden, bei der Wiedergeburt ausgezogen ist[1]). Denn dagegen streitet Röm. 6, 12. das *ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι*, wodurch es sehr wahrscheinlich wird, dass V. 6. das *σῶμα* auch vom Leibe des Menschen, nicht der Sünde gesagt sei. Vielmehr muss das *σῶμα* vom Leibe des Menschen im bildlichen Sinne verstanden werden, in welchem es nur seinen Lebenszustand bezeichnen kann, und zwar sowohl V. 6., als V. 12. und ebenfalls Col. 2, 11. Der Sinn ist dann dieser: Der alte Mensch ist mit Christo gekreuzigt, damit der Lebenszustand, welcher Sünde hat (der Sünde zugehörig ist), vernichtet sei[2]). Wollte Paulus den Lebenszustand des alten Menschen plastisch hinstellen, so konnte er's in einem Zusammenhange, wo vom Gekreuzigt- oder Begrabenwerden die Rede war, nur, indem er den Ausdruck *σῶμα* gebrauchte, und es ist hiebei an den Unterschied zwischen Leib und Geist in der Weise, als ob der Geist an der Sünde keinen Antheil habe, nicht im Entferntesten zu denken[3]). So ist denn aber auch Röm.

---

[1]) J. Müller a. a. O. B. I. S. 398 hat diese Annahme für unbedenklich gehalten, obwohl er doch zugiebt, dass das *σῶμα* den wirklichen Leib des Menschen bedeute. Die Mischung des Bildes, welche so entsteht, scheint mir zu künstlich.

[2]) So Col. 2, 11. der fleischliche Lebenszustand (*σῶμα τῆς σαρκὸς*) wird wie ein Kleid ausgezogen.

[3]) Einen solchen Unterschied kann man nicht fern halten von der dem Gedanken unserer Stelle zum Grunde liegenden Anschauung des Apostels, wenn man auch, wie neuerdings Lipsius, — die paulinische Rechtfertigungslehre, Leipz. 1853, S. 129, — unter Anschluss an die Auslegung Meyer's, welcher unter dem *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* den dem Principe der Sünde angehörigen Leib, den von der Sünde beherrschten Körper versteht, gethan hat, die Wendung gebraucht: nicht der Leib als physischer Organismus an sich solle vernichtet werden, sondern insofern be-

6, 12. das *σῶμα θνητὸν* in derselben bildlichen Weise zu nehmen. Es ist der sterbliche (nicht zu leben, sondern zu sterben bestimmte) Lebenszustand im Gegensatze zu dem Lebenszustande nach der Auferstehung (— versteht sich, dass auch dieser im bildlichen Sinne gedacht werde —). Der Apostel hat hier V. 11. gesagt: So haltet dafür, dass ihr todt seid der Sünde, aber lebend Gotte. Man erwartet nun, dass er, anknüpfend an das Bild von der Kreuzigung und dem Auferstehen Christi, durch welches er den Römern V. 2. ff. die höhere Ansicht, welche sie von sich in ihrer Gemeinschaft mit Christo, in die sie durch die Taufe eingetreten sind, haben sollen, deutlich gemacht hat, die Ermahnung werde folgen

---

treffe ihn dieses Gebot, als er *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* sei, und dann die Meinung des Apostels dahin erläutert: „Wird die *σὰρξ* mit ihren Lüsten und Begierden gekreuzigt, Gal. 5, 24., wird statt des Princips der *σὰρξ* das Princip des *πνεῦμα* uns eingepflanzt, so ist damit eigentlich auch physisch ein ganz neuer Organismus hergestellt. Die Functionen des Körpers sind neue, seine Lebensthätigkeiten ganz verschiedene von den früheren, selbst die äußere Gestalt und Erscheinung ist umgestaltet und verklärt. So ist das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* auch physisch dadurch wirklich vernichtet.“ Indess zu dem *παλαῖος ἄνθρωπος*, welcher gekreuzigt ist, damit das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* vernichtet sei, gehört nicht bloß der von der Sünde beherrschte Körper, sondern der *μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος* (2 Cor. 7, 1.). Außerdem weis't das *ἡμᾶς* in dem *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*, wodurch der finis abolitionis angegeben wird, darauf hin, dass bei dem *σῶμα* nicht im eigentlichen Sinne einseitig an den Körper im Gegensatze zum Geiste zu denken sei. Vgl. das V. 13. mit *σῶμα ὑμῶν* parallel gebrauchte *ἑαυτούς*. Endlich muss, ob Paulus die Anschauung von der Herstellung auch eines ganz neuen physischen Organismus mit der Kreuzigung der *σὰρξ* gehabt habe, sehr zweifelhaft erscheinen, wenn man daran denkt, dass er die Christen als *ἁγίους* betrachtet und doch auch bei diesen nur von einem *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* weiß, der erst bei der Parusie in das *σῶμα τῆς δόξης* umgestaltet werden soll.

lassen: Demnach (eben weil ihr euch gleichsam als bereits Gestorbene und Wiedererstandene anzusehen habt) wandelt wie solche, die gestorben und wiedererstanden sind. Die zweite Seite des Bildes finden wir denn auch in dem zweiten Gliede der Ermahnung V. 13.: *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας*, wandelt so als ob ihr schon auferstanden wäret. Die erste Seite des Bildes dagegen finden wir in dem ersten Gliede der Ermahnung: *Μὴ οὖν βασιλ. ἡ ἁμ. ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι* nicht unverändert wieder. Paulus konnte sie in der Ermahnung nicht gebrauchen. Denn sie würde gelautet haben: Wandelt *ὡς νεκροὶ*, stellet euch Gotte dar als *νεκροὺς*, was er nicht sagen wollte. So musste die erste Seite des Bildes, wenn dieses auch in der Ermahnung festgehalten wurde, doch sich umgestalten. Sie tritt in negativer Form hervor: *Μὴ οὖν βασ. ἡ ἁμ. ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι.* Dass unter dem *σῶμα* nicht der Leib im buchstäblichen Sinne verstanden werden könne, geht nun daraus hervor, dass mit diesem Ausdrucke parallel V. 13. *ἑαυτοὺς* gebraucht wird. Man kann daher im Allgemeinen zugeben, dass es: in euch, in eurer Person bedeute. Nur darf dabei nicht vergessen werden, dass der Apostel eben im Rückblick auf V. 6., wo er den mit der Sünde behafteten Zustand als das zu tödtende Leibesleben des Menschen im Gegensatze zu dem neuen, verklärten Leben nach dem (geistigen) Aufgestandensein mit Christo bezeichnet hat, hier das *σῶμα* in derselben bildlichen Redeweise wieder aufnimmt. Auf V. 6. weis't zugleich der Ausdruck *θνητῷ* zurück, der ebenfalls parallel geht mit dem *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας* V. 13. Dass derselbe nicht gleichbedeutend sei mit *νεκρὸς*, nehmen wohl

die meisten neueren Ausleger an[1]). Er bedeutet: „sterblich“. Mögen wir aber zurückblicken auf V. 6. oder an die Parallele denken, so empfiehlt sich uns die Erklärung, wonach „sterblich“ so viel ist, als „zum Sterben bestimmt“. Paulus konnte nun aber nicht sagen: Es herrsche demnach die Sünde nicht *ἐν ὑμῖν τοῖς θνητοῖς*, in euch, die ihr zu sterben bestimmt seid, weil er an den eigentlichen Tod nicht dachte, worauf dies nur zu beziehen gewesen wäre, sondern den Tod in bildlicher Weise im Sinne hatte. Daher gebraucht er den Ausdruck, der sofort an das Bild erinnert: *ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι*. Der Sinn ist aber dieser: Es herrsche nun (da ihr auf Christi Tod getauft, euer Leibesleben, wie es das des alten Menschen ist, dem Tode verhaftet ist, und ihr euch als der Sünde Gestorbene anzusehen habt) die Sünde nicht mehr in eurem (einmal) dem Tode verhafteten Lebenszustande[2]).

Haben wir nun aber bei der Auslegung der Stellen Röm. 6, 6. 12. 13. und Col. 2, 11. das Richtige getroffen; so verschwindet aus ihnen der Schein sowohl, daſſ Paulus den Sitz der Sünde nur im Leibe gesehen habe, was nach

---

[1]) S. Tholuck, Comm. S. 319. Rückert, Comm. B. I. S. 328. Fritsche, Comm. T. I. p. 399 sqq. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 179 f. u. A.

[2]) Baumgarten-Crusius sagt im Comm. zu der Stelle: „*Θνητὸν* bedeutet in jedem Falle etwas Verächtliches“. Er hat Recht; denn es ist damit auf den Grund angespielt, weshalb die Sünde abzulegen sei. Aber auch deshalb, weil in dieser Rücksicht *θνητὸν* mit *σῶμα* verbunden ist, kann dieses nur in uneigentlicher Bedeutung verstanden werden. Denn das wirkliche *σῶμα* des Menschen kann vom Apostel bei seiner Ansicht von der Auferstehung (s. S. 117 ff.) nicht in dem verächtlichen Sinne, welchen der Zusammenhang fordert, *θνητὸν* genannt werden.

Rückert[1]) unläugbar sein soll, als auch dass er den menschlichen Leib, das *σῶμα ψυχικὸν* in einem wesentlichen Zwiespalte mit dem Geiste stehend angesehen habe.

Noch mehr aber wird eine derartige Ansicht von dem Lehrgehalte Pauli dadurch ausgeschlossen, dass er Leibhaftigkeit dem Menschen für die ganze Zukunft seiner Entwicklung, wenn auch in verhältnissmäßig veränderter Form, so wesentlich und unentbehrlich[2]) erachtet, dass ihm im Resultate der Entwicklung Geist und (Natur) Leib real geeinigt erscheinen.

Dähne[3]) freilich findet überall bei Paulus die Vorstellung eines Mittelzustandes zwischen dem Tode und der Auferstehung, und sieht, wie in dem *κοιμᾶσθαι* 1 Thess. 4, 13. den Mangel an klarem Bewusstsein, so in der *γυμνότης* 2 Cor. 5, 3. die Körperlosigkeit jenes Zustandes angedeutet. Allein wenn auch feststeht, dass Paulus sich einen Mittelzustand zwischen dem Tode und der Auferstehung, (die er vermöge seiner Ansicht von der Parusie Christi hier auf Erden erwartete,) gedacht habe; so lässt sich doch nicht nachweisen, dass er sich ihn als körperlos vorgestellt habe. Vielmehr ergiebt sich gerade aus 2 Cor. 5, 1 ff. das Gegentheil. Um dies darzuthun, müssen wir den Gedankengang dieser Stelle vorlegen. Zugestanden ist, dass Paulus Cap. 4 bis 5, 8. das ausspricht, was ihn, beziehungsweise alle die, welche im Wirken für Christi Sache Bedrängnisse, Leibes-, Todesgefahren

---

[1]) A. a. O. B. 1. S. 317.

[2]) Vgl. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Th. 1. Stuttg. 1841. S. 197 ff.

[3]) Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs. S. 179 ff.

auszustehen haben, aufrecht hält. — Am Schlusse des 4ten Cap. *Διὸ οὐκ ἐκκακοῦμεν κτλ.* giebt er als Grund des Muthes an, dass unser innerer Mensch gewinnt, indem der äußere unter Todesgefahren aufgerieben wird. Das Leiden bringt uns eine überschwengliche ewige Herrlichkeit zuwege. Denn an ein Vernichtetwerden ist nicht zu denken. Wir wissen, dass, falls unser irdisches Zelthaus zerstört sein wird, wir einen Bau haben von Gott, ein Haus nicht mit Händen gemacht, ein ewiges, im Himmel. (Wenn wir aber wissen, dass wir ein solches Wohnhaus bekommen, so ist ja zur Muthlosigkeit aller Grund verschwunden). Denn in diesem Zelthause seufzen wir, indem wir die himmlische Behausung überanzuziehen (*ἐπενδύσασθαι*, also auf dem Wege der Verwandlung unmittelbar in den Zustand der Verklärung überzugehn) begehren, obgleich wir ja, wenn wir die himmlische Behausung anziehen, nicht nackt (körperlos) werden erfunden werden (sie wird ja auch ein Körper sein)[1]. Oder ist es nicht

[1]) So glaube ich die Stelle: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* fassen zu müssen. Mit Recht weis't de Wette — s. kurze Erklärung der Briefe an die Cor. Leipz. 1841. S. 194. — die durch Lachmann wieder hervorgezogene Lesart *εἴπερ* zurück, wie auch die Erklärung von *γυμνοὶ*, wonach dies so viel, als *τῆς δόξης γεγυμνομένοι* oder entblößt von guten Werken, vom Rocke der Gerechtigkeit bedeuten soll, (eine Erklärung, die bes. Usteri a. a. O. S. 392 f. „Wir sehnen uns nach der Überkleidung, welches Ereigniss aber für uns wünschenswerth ist nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, dass wir, obwohl bekleidet, nicht in einem anderen Sinne werden nackt erfunden werden" in Schutz genommen hat). De Wette erklärt: „wenn nämlich auch (wirklich) bekleidet, wir nicht nacket (körperlos) werden erfunden werden; d. h. wie wir denn voraussetzen, dass jene himmlische Behausung auch ein Körper sein werde". Hiebei kommt indess nicht nur kein klarer Gedankengang heraus, sondern es wird das *ἐνδυσάμενοι*, das, wie aus der Zusammenstellung von *ἐπενδ.*, *ἐνδ.*, *ἐκδ.* hervorgeht, eine zu *ἐπενδ.*

so, dass wir, die wir (noch) im Zelthause sind, eben deshalb seufzen, weil wir eine Entkleidung[1]), ein Auswandern aus dem Körper fürchten, und es vorziehen, im Körper zu bleiben bis zur Parusie Christi, wo wir den schmerzhaften Akt des Todes nicht zu bestehen haben, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben? (Was wollen wir denn aber irgend wie uns ängstigen! Sollen wir im irdischen Leibe bis zur Wiederkunft Christi bleiben oder nicht; wir überlassen das ruhig Gott.) Gott ist's, der uns in eben dieses (das

---

und ἐνδ. im Gegensatz stehende Bedeutung haben muss, willkürlich in dem allgemeinen Sinne von bekleidet genommen, und das καὶ so gefasst, dass es bedeuten soll, die Überkleidung ist eine wirkliche Bekleidung, was doch nicht angeht. Die von mir aufgestellte Erklärung wäre falsch, wenn, was de Wette zu meinen scheint, εἴγε καὶ nicht obschon, obgleich bedeuten könnte. Allerdings ist es richtig, dass εἴγε wenn denn (als gewisse Voraussetzung) bedeutet. Vgl. Herm. Viger, p. 834: „Εἴπερ, quod nos wenn anders dicimus, ita ab εἴγε, quod nos dicimus wenn denn, differt, quod εἴπερ usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum iure an iniuria sumatur; εἴγε autem de re, quae iure sumta creditur". Es liegt dies in dem γε. Allein εἰ καὶ bedeutet quamquam. Vgl. Herm. Viger p. 832: „Non idem est, utrum καὶ εἰ, an εἰ καὶ dicas. Καὶ εἰ est etiam si, et καὶ refertur ad ipsam conditionem, eamque indicat non certam esse: etiam tum, si. Quare καὶ εἰ usurpatur de re, quam sumi tantum a nobis ut veram indicamus: ut καὶ εἰ ἀθάνατος ἦν, etiam si immortalis essem: non de re, quam esse veram indicamus, ad quod exprimendum adhibetur εἰ καὶ: εἰ καὶ θνητός εἰμι, quamquam mortalis sum. Hat dies nun aber seine Richtigkeit; so kann es weiter keine Schwierigkeiten machen, dass zwischen εἰ und καὶ das γε eingeschoben ist. Es hat seine naturgemäße Stellung und seine gewöhnliche Bedeutung (— unser ja, wobei das, was man als wahr hinstellt, als von Anderen concedirt oder aus Früherem folgend, als anderweitig gewiss angenommen wird).

[1]) ἐκδύσασθαι drückt den Akt des Ausziehens des irdischen Körpers aus. Aus diesem Worte kann also nicht gefolgert werden, dass Paulus gemeint habe, man bleibe ausgezogen, körperlos bis zur Auferstehung.

Sterbliche) hinein bereitet hat (von dem es also abhängt, uns weiter darin zu lassen), und er ist's zugleich, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat, (der uns also die innere Gewißheit, Bürgschaft ertheilt hat, dass, wenn wir sterben, wir nicht vergehen, vielmehr ein πνευματικὸν σῶμα haben werden). So sind wir denn überall getrost, und, indem wir wissen, dass wir, so lange wir im Leibe einheimisch sind, (den wir ja eben deshalb, weil wir ihn als unsre Heimath anzusehn gewohnt sind, nicht gern verlassen,) wir in der Fremde, vom Herrn getrennt sind; so wünschen wir lieber auszuwandern aus dem Leibe und daheim zu sein bei dem Herrn. Die Argumentation des Apostels ist also in der Kürze diese: Die Auflösung des Körpers durch den Tod darf uns nicht schrecken; denn 1) wir haben nach dem Tode auch einen Körper und zwar einen besseren. 2) Wenn es nun auch schmerzhaft sein mag, das irdische Wohnhaus zu verlassen, und man deshalb, da man die himmlische Behausung bei der Parusie Christi auch bekommt, wünschen kann, diese zu erleben; so 3) muss man doch, indem man mit Ergebung Gotte anheimstellt, wie er's fügt, ob man den himmlischen Leib unmittelbar oder durch den schmerzhaften Tod vermittelt bekommt, wünschen, diesen Schmerz zu haben, wenn man bedenkt, dass man dann eher zum Herrn kommt.

Wenn nun aber gleich aus dieser Stelle, in welcher Paulus gerade das Haben eines Körpers nach dem Tode[1])

[1]) Dähne, welcher in den Worten εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα den Grund sieht, warum Paulus gerade in der Weise nach der Erfüllung jener Hoffnung auf einen neuen Körper verlangt, dass dieser noch mit dem irdischen sich vereinige, „weil er in diesem Falle

als etwas Tröstliches darstellt, bei der so eben vorgetragenen Erklärung, welche allein den fortschreitenden und klaren Gedankengang derselben erkennen zu lassen scheint, hervorgeht, dass er einen körperlosen Mittelzustand, da er sie schrieb, sich nicht gedacht haben könne; so ist doch zu prüfen, ob nicht an anderen Stellen von einem solchen die Rede sei.

In dem Briefe an die Philipper spricht Paulus die Sehnsucht aus, abzuscheiden und bei Christo zu sein. 1, 23. *Συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι, καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον.* Sodann spricht Paulus in demselben, indem er erklärt, dass er sich dem Tode Christi gleichgestalte, d. h. wo es nöthig sei, denselben Tod der Aufopferung wie er leide, sein demüthiges Streben aus, zur Theilnahme an der Auferstehung zu gelangen, (welche er sich durch jenes sittliche Streben bedingt

---

niemals für einige Zeit körperlos sein werde", verwischt bei dieser Erklärung theils den Unterschied von *ἐνδυσ.* und *ἐπενδ.*, lässt theils das *καὶ* nicht zu seinem Rechte kommen, und sieht sich genöthigt, die Worte „für einige Zeit" einzuschalten, welche nicht aus dem Satze des Paulus selbst hervorspringen. Sodann aber muss er bei seiner Annahme, dass Paulus, als er diese Stelle schrieb, noch einen Mittelzustand der Körperlosigkeit sich gedacht habe, zu der Behauptung seine Zuflucht nehmen, dass in den Worten des 8ten Verses: *θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον κτλ.* darüber, ob ein solcher Mittelzustand zukünftig sein werde oder nicht, gar nichts angedeutet sei. Es sei bloß ausgesprochen, dass immer das Wandeln zum Herrn die Seele mit Freude erfüllen müsse. Allein wenn nach dem Tode ein körperloser, halbbewusster Zustand eintreten soll; kann das ein Wandel zum Herrn genannt werden, ein Schauen (*διὰ εἴδους* V. 7.)? und kann Paulus so gedankenlos geschrieben haben, dass er V. 8. den V. 2 und 3. ausgesprochenen Wunsch nach plötzlicher Verwandlung auf Erden ganz unberücksichtigt lässt? Denn diesem nach muss er, wenn er einen körperlosen Mittelzustand annimmt und erst nach der Auferstehung den himmlischen Leib erwartet, vorziehen, zu leben, da er's sich ja möglich denkt, die Parusie zu erleben.

dachte). 3, 11. Εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν. Endlich findet sich in demselben die tröstliche Erwartung der Parusie des Herrn, der den Leib der Erniedrigung umgestalten werde. 3, 20. 21. Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει· ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν[1]). Je nach dem Zusammenhange seiner Gedanken erscheint ihm also herrlich das Verwandeltwerden bei der Parusie oder, falls diese nicht erlebt wird, die Auferstehung, oder auch das Hingehn zu Christo. Die nähere Gemeinschaft mit Christo ist dabei immer die Hauptsache. Wie diese nach dem Tode sein werde, ob mit einem Körper oder ohne Körper, darüber sagt er in diesem Briefe nichts. Aber lässt sich nicht schließen, er werde, da er, wenn er die nähere Gemeinschaft mit Christo sich denkt bei der Parusie und bei der Auferstehung, einen verklärten Leib im Sinne hat, auch bei der näheren Gemeinschaft mit ihm, nach welcher er, den Wunsch, zu sterben, ausdrückend verlangt, an dem Besitze eines solchen nicht gezweifelt haben?

Im ersten Briefe an die Corinther, in welchem Paulus Cap. 15. sehr ausführlich von der Auferstehung der Todten redet, und zwar von ihrer Wirklichkeit, ihrer Nothwendigkeit und ihrer Möglichkeit, verknüpft er dieselbe ausdrücklich mit der Parusie, und zwar so, dass er erklärt: Die, welche bis

[1]) Es darf hier nicht mit de Wette, kurze Erkl. u. s. w. S. 209, daran gedacht werden, dass Christus den Einen als Lebenden, den Andern als Auferstandenen umgestalten werde. Von der Auferstehung ist hier nicht die Rede, und nirgends sonst tritt die Ansicht in den Briefen Pauli heraus, dass wir, wenn wir auferstanden sind, nun erst einen andern Leib bekommen.

zum Eintritt derselben gestorben sind, werden auferstehen unverweslich und die, welche noch leben, werden verwandelt werden. V. 52. *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.* Wenn er nun von denen, die der Verwandlung als dann Lebende bedürfen, sagt, dass das Verwesliche anziehen muss das Unverwesliche (*δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν*); folgt daraus nicht, dass die, welche auferstehen werden als *ἄφθαρτοι*, bereits das Unverwesliche angezogen haben, also einen himmlischen Körper besitzen und nicht erst, wenn sie auferstehen, der Verwandlung des verweslichen Körpers in den unverweslichen bedürfen? Man vgl. V. 44. *Σπείρεται σῶμα ψυχικὸν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* Freilich wie Paulus die Auferstehung sich gedacht habe, ob die Todten aus ihren Gräbern hervorgehen, ob das Kommen auf die Erde von irgendwoher mit einem himmlischen Leibe ihm Auferstehung sei, ob er gemeint habe, dass der himmlische Leib im Augenblicke der Auferstehung mit dem aus dem begrabenen hervorgehenden vereinigt werde, darauf wird man vergeblich die Antwort in Pauli Schriften suchen. Er hat solche Fragen der Neugier nicht beantwortet. Genug, es ist ihm gewiss: Stirbt er, so kommt er in nähere Gemeinschaft zu Christo, bekommt einen himmlischen Leib, mit welchem er bei der Parusie Christi aufersteht[1]); bleibt er leben, so ist er freilich noch von der näheren

[1]) wieder hervorgeht, wieder sichtbar wird, wobei nicht zu untersuchen und zu pressen, an welchem Orte er so lange gewesen ist und in welcher Weise er sichtbar wird. Er ist bei Christo gewesen. Da ist alles geistig; in dieser Rücksicht hören die irdischen Fragen auf; er ist auch bei der Auferstehung bei Christo, da hat das irdische Sehen auch aufgehört. Dies Auferstehen ist der dunkle Punkt bei Paulus in

Gemeinschaft mit Christo ausgeschlossen, diese wird ihm aber bei seiner Parusie zu Theil, und der irdische Körper, obgleich er nicht stirbt, wird doch auch zu einem himmlischen.

Die einzige Stelle, in welcher die Vorstellung des Apostels eine andere zu sein scheint, ist 1 Thess. 4, 13—18. Das Phantasiebild, durch welches Paulus hier die Parusie zu veranschaulichen sucht, ist dies: Christus steigt vom Himmel hernieder (*καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ*). Unter dem Schalle der Tuba erstehen zuerst die im Glauben an Christus Entschlafenen[1]. Sodann werden die, welche noch am Leben sind, zugleich mit ihnen hingerückt auf den Wolken dem Herrn entgegen in die Luft[2]. Und so werden wir allezeit mit dem

---

seiner Lehre von der Unsterblichkeit. Er kam von der Erwartung der Parusie, die Paulus, wenn auch in gewisser Beziehung geistig fasste, doch immer noch auf einem endlichen Schauplatze sich vorgehend dachte. Daher mussten die geistigen und sinnlichen Anschauungen sich mischen, und daher konnte er das Problem, das entstand, wenn er fragte: Wie verhält es sich mit den Lebenden und wie mit den Todten bei der Parusie? nicht anders, als so lösen, dass er den irdischen Leib jener in einen himmlischen sich verwandeln, den himmlischen Leib dieser hier sichtbar werden ließ, wobei die Frage nach der Möglichkeit von beidem nicht weiter zu erörtern stand, da beides aus dem Verhältnisse seiner Vorstellung von dem Hier und Dort (dem Vordemtode und Nachdemtode) zur Vorstellung von der Parusie mit Nothwendigkeit hervorging.

[1]) Von einer ersten und zweiten Auferstehung ist nicht die Rede.

[2]) Bei den Juden dachte man sich verschiedene Himmelsregionen, zuerst den Wolkenhimmel, dann den Äther, dann den Himmel, worin der göttliche Thron stand. Paulus macht sich die Parusie so anschaulich, dass er Christum und seine Gläubigen in der mittleren Region zusammenkommen lässt, freilich gewiss nicht, um dort zu bleiben, sondern damit diese mit ihm zum absoluten Reiche Gottes, in den Himmel gehen. Vgl. Aug. de civit. XX, 20. 2.: — non sic accipiendum est tanquam in aëre nos dixerit semper cum Domino mansuros, quia nec ipse utique ibi manebit, quia veniens transiturus est, venienti quippe

Herrn zusammensein. Dieses Bild weis't allerdings darauf hin, dass Paulus sich einen Zwischenzustand der Verstorbenen gedacht habe, wo sie nicht beim Herrn sind. Sie kommen erst zu ihm bei der Auferstehung; (ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. Gott wird sie durch Christum mit ihm führen, nämlich zum Leben, um bei ihm zu sein; denn nicht kann es heißen: mit ihm zusammen auf den irdisch-geistigen Schauplatz des Reiches Gottes, εἰς ἀέρα, da Christus nicht auf die Erde herunterkommt, sondern die Auferstandenen mit denen, welche noch am Leben sind, ihm entgegengerückt werden). Hier finden wir keine Theorie über Verwandlung des Körpers, keine Hinweisung auf einen himmlischen Körper, keine Bemerkung über ein Auferstehen als Unverwesliche. Die ganze Anschauung ist eine andere, als in den übrigen Briefen. Die Reflexion ist noch fern, ob es wünschenswerther sei, auf der Erde bis zur Parusie zu bleiben oder zu sterben; denn es wird als gewiss angenommen, dass die Parusie bald eintritt. Nur die Reflexion darauf herrscht hier, ob, wenn die Parusie eintritt, auch wohl die Verstorbenen Theil an Christo haben, nicht im Nachtheil zu denen stehen werden, welche noch leben. Ist man nun mit Baur[1]) der Ansicht, dass die Thessalonicherbriefe nicht vom Paulus herrühren können; so stellt 1 Thess. 4, 13. 14. unsre Behauptung, dass Paulus sich nicht einen körperlosen Zustand

ibitur obviam, non manenti. Der wesentliche Gedanke, der in diesem Phantasiebilde liegt, ist der, dass der Zustand, welcher mit der Parusie eintritt, kein irdischer, sondern ein verklärter, wenn auch zunächst bis zur letzten Entscheidung endlicher sein wird.

[1]) S. dess. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 480 ff.

gedacht habe, gar nicht in Frage. Schreibt man dagegen sie dem Paulus zu; so kann man nur sagen: Wie damals, als er sie verfasste, der Mittelzustand von ihm gedacht sei, darüber enthält unsre Stelle nichts; denn es wird darauf gar nicht reflectirt. Das aber ist zuzugeben, dass, indem dem Apostel die Gewißheit der baldigen Parusie schwand und er anfing, an den Tod zu denken, seine Reflexion weiter ging und seine hier noch ziemlich im Allgemeinen sich haltende Anschauung von dem künftigen herrlichen Zustande im Besonderen sich weiter bildete, so dass nun die Vorstellung von dem unmittelbaren Gehen zu Christo, von dem sofortigen Besitze eines himmlischen Leibes in den Vordergrund trat und die Vorstellung von dem Auferstehn sich mehr vergeistigte[1]), wobei ihr natürlich die sinnliche Anschaulichkeit, welche sie in unserer Stelle hat, schwinden musste[2]).

Es lässt sich nun freilich nicht verkennen, dass die Leibhaftigkeit, welche der Apostel dem Menschen für die Zukunft der näheren Gemeinschaft mit Christo in einem verklärten Zustande beilegt, von ihm nicht als eine solche gedacht wird, wie sie dieser hier auf Erden vor dem Tode, beziehungsweise vor der Verwandlung besitzt. Die sterbliche Natur, die aus irdischen Stoffen bestehende Leiblichkeit kann am Reiche Gottes nicht Theil nehmen. 1 Cor. 15, 50. *Τοῦτο δέ φημι, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται,*

---

[1]) Dass 1 Cor. 15, 23. noch von einer Fortsetzung des Lebens auf dieser Erde (Usteri) gesprochen werde (nach der Auferstehung) lässt sich aus den dort sich findenden Worten nicht schließen.

[2]) Vgl. Usteri, Entwickelung des paul. Lehrb. S. 359. 360., welcher eine fortschreitende Veränderung in der Vorstellung des Paulus annimmt.

οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. Der zukünftige Körper muss dem unvergänglichen, lebenskräftigen, verherrlichten Zustande im Reiche Gottes entsprechen, ein überirdischer, himmlischer Organismus, ein solcher sein, dessen Lebenskraft nicht die *ψυχή*, sondern das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* ist, das, wie es Christum erfüllt hat, so die an ihn Gläubigen durchdringt und ihren Leib ähnlich macht dem verklärten Leibe Christi. 1 Cor. 15, 42 ff. *σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ. Σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενίᾳ, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* 2 Cor. 5, 1. — *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον, ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Phil. 3, 21. *Ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν (εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ) σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κτλ.*

Indess wie entschieden auch die Differenz des irdischen und des himmlischen Leibes von Paulus behauptet wird; so ist doch damit die Behauptung irgend welcher Identität beider nicht ausgeschlossen[1]). Dass diese bei ihm sich finde, geht theils daraus hervor, dass er von einer Verwandlung derer, welche bei der Parusie noch am Leben sind (1 Cor. 15, 51. *πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα;* Phil. 3, 21.; 2 Cor. 5, 2.

[1]) Vgl. die treffliche Bemerkung J. Müller's a. a. O. B. I. S. 362: „Unstreitig lässt sich die Einheit des endlichen Geistes und der Natur in einem durchaus gesunden Sinne behaupten, was die Theologie des Christenthums nur läugnen könnte, wenn sie die Bedeutung seiner Auferstehungslehre vergessen hätte. In dieser Lehre liegt doch offenbar dieses, dass im letzten Resultat Geist und Natur so vollkommen Eins sein sollen, dass diese als *σῶμα πνευματικόν* dem Geiste durchaus nicht mehr irgendwie als ein Äußerliches und Fremdes gegenüberstehen, sondern ihm schlechthin adäquat sein wird als seine vollkommene Erscheinung und Offenbarung".

ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες)[1]) spricht, theils aus dem Bilde, das er 1 Cor. 15, 35 ff. gebraucht, um die Möglichkeit der Auferstehung anschaulich zu machen. Das Samenkorn selbst, welches wir säen, sagt er, geht nicht wieder auf, sondern eine Pflanze, welche sich aus demselben entwickelt hat. Wenn es ihm bei dieser Analogie gleich besonders darauf ankam, das Entstehen eines verschiedenen Organismus darzuthun; so hätte er sie doch nicht gebrauchen können, wenn nicht seine Anschauung die gewesen wäre, dass aus dem Körper bei seinem Vergehen etwas von ihm Verschiedenes, doch aber seines Wesens durch die Kraft Gottes erzeuget würde[2]).

Endlich ist 1 Cor. 6, 13. 14. zu beachten, wo Paulus die Beschönigung bestreitet, welche Manche in der christlichen

---

[1]) Vgl. hier, was Baur im Paulus 2c. Stuttg. 1845. S. 648 f. über die himmlische Behausung, 2 Cor. 5, 1 f. sagt: „Soll der Mensch auch künftig nicht nackt und ohne Leib sein, soll er nur einen andern, aus besserem Stoffe bestehenden Leib haben, so kann, da dieser künftige Leib doch auch wieder mit dem jetzigen irgendwie identisch sein muss, auch wenn derselbe abgebrochen wird, nur auf der Grundlage desselben erbaut sein kann, die bevorstehende Veränderung nur als eine Überkleidung gedacht werden. Es bleibt also zwar die substanzielle Persönlichkeit des Menschen auch dem Leibe nach, was aber irdisch an ihr ist, fällt hinweg und sie wird so zum Himmlischen verklärt. Was der Mensch auch schon im jetzigen Leben ist, aber nur an sich, in dem inneren verborgenen übersinnlichen Grunde seiner leiblichen Existenz, das tritt jetzt auch in die Wirklichkeit heraus".

[2]) Vgl. Dähne, Entwickelung des paul. Lehrbegriffs S. 184. gegen die Bemerkung Usteri's in dess. Entw. des paul. Lehrb. S. 357: „Hier ist freilich zu bemerken, dass das Bild die Ähnlichkeit überschreitet; denn durch den Samen reproducirt sich immer wieder die gleiche Pflanze; der begrabene Leib des sterblichen Menschen hingegen soll einen Samen enthalten, aus dem ein ganz anderer und unvergänglicher Leib hervorgeht". Vgl. außerdem von Cölln's biblische Theologie. Leipz. 1836. B. II. S. 243.

Freiheit für die Hurerei suchten. Er giebt hier die Anwendung des allgemeinen Lehrsatzes *πάντα μοι ἔξεστιν* auf die Speisen zu, indem diese zu den organischen Bedürfnissen gehören, welche auf die (sittliche) Persönlichkeit, die ja unsterblich sei, keine Beziehung haben. *Τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει.* Indem er nun aber die Anwendung jenes allgemeinen Satzes auf die Hurerei negiren will, sagt er, der Leib und die Hurerei stehen nicht in solchem Verhältnisse zu einander, wie der Bauch und die Speise, insofern der Leib für den Herrn (als sein Glied, Werkzeug) ist, und der Herr für den Leib (um ihn zu einem solchen zu heiligen, als solches zu gebrauchen), und daher, wie dieser auferwecket ist, zur Auferstehung bestimmt, also nicht vergänglich. *Τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. Ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρε, καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Freilich setzt hier der Apostel nicht *τὰ σώματα ἡμῶν*, sondern *ἡμᾶς* wegen der Parallele mit *τὸν κύριον*, aber da dieser Satz einen Beweisgrund enthält, warum das *σῶμα* nicht in demselben Verhältnisse zur *πορνείᾳ* stehe, wie der Magen zur Speise, so liegt in dem *ἡμᾶς* eine ganz bestimmte Beziehung zu dem Leibe. Der Magen ist vergänglich, der Leib nicht. Wie dieser Beweisgrund nur verständlich ist, wenn man daran denkt, daſſ die Hurerei nicht bloß ein gewisses leibliches Organ, sondern den ganzen Leib angehet (*ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ, ἓν σῶμά ἐστιν*), so deutet er auf das Bestimmteste darauf hin, daſſ der Apostel, wenn er auch die einzelnen Organe des Leibes (Magen) mit zu dem *θνητὸν* gerechnet hat,

doch, da er den Leib, welcher durch das Huren verunreinigt werden kann, als zur Auferstehung bestimmt bezeichnet, eine — immerhin mystische — Identität des Auferstehungsleibes und des irdischen Körpers angenommen habe.

Steht nun aber fest, dass Paulus dem Menschen für sein Leben in der näheren Gemeinschaft mit Christo nach dem Tode, beziehungsweise nach dessen Parusie in einem höheren Zustande einen Leib und zwar einen wenn gleich von dem irdischen verschiedenen, doch irgend wie mit ihm identischen, vindicirt; so können wir nicht wohl annehmen, dass er den Grund der Sünde in der schöpferischen Anordnung Gottes gesehen habe, wonach der Geist zu seiner Naturbasis den Leib und das sinnliche Bewusstsein in der Entwicklung einen Vorsprung hat vor dem Gottesbewusstsein, so dass aus dem durch Gott gesetzten wesentlichen Zwiespalte zwischen Leib und Geist mit Nothwendigkeit, wenn gleich unter der Form der Willkür, die Sünde hervorgeht.

Denn sollen Geist und Leib im Resultate der Entwicklung so Eins sein, dass das *σῶμα*, welches wir erhalten, dem Geiste nicht nur nichts principiell Entgegengesetztes, sondern nicht einmal ein ihm bloß Äußerliches, sondern in seine Herrlichkeit Aufgenommenes und von ihm Durchstrahltes, ein *σῶμα πνευματικὸν* sein wird; so müssen sie es auch schon an sich sein, d. h. im göttlichen Verstande, welcher die Ziele aller Entwicklungen, die Ideen, die sie zu realisiren haben, auf ewige Weise anschaut[1]), und so müssen sie, bei allem realen Unterschiede, welchen jene ideale Einheit nicht nur er-

---

[1]) Vgl. J. Müller a. a. O. B. I. S. 362 f.

trägt, sondern fordert, von Vorn herein im Menschen und für den Menschen so zusammengeordnet sein, dass die endliche Einheit nicht nur möglich, sondern ihrem Anfange nach bereits wirklich vorhanden ist, d. h. der Geist des Menschen muss von Vorn herein im Stande sein, die Natur, Materie, welche nicht die Producentin desselben, sondern nur die irdische Basis und Vermittlerin seines Erscheinens ist, zu sich in ein solches Verhältniss zu setzen, dass er ihr nicht unterliegt, sondern sie mehr und mehr durchwohnt, um, wenn das Wesen dieser Welt vergangen ist (1 Cor. 7, 31.), an sich die ideale Einheit von Geist und Natur persönlich darzustellen (*σῶμα πνευματικόν*).

Dass dieser Rückschluss aber nicht willkürlich von uns gemacht, sondern in den Anschauungen des Apostels selbst begründet sei, dürfte dadurch bestätigt werden, dass Paulus sowohl, wo er auf das *τέλος* aller Dinge, als auf unser *τέλος* reflectirt, dies mit dem Rückblick auf den Entstehungsgrund aller Dinge thut, Röm. 11, 36. *Ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι᾽ αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, 1 Cor. 8, 6. *εἷς θεὸς ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν*, worin sich ein Zusammenschaun von Anfang und Ende kund macht, bei welchem dieses auf jenen sich zurückbiegt und jener auf dieses nicht als auf ein wesentlich Anderes, sondern als auf seine wahre Explication hindeutet, und dass nur in dem Zusammenhange dieser Ansicht die von ihm vorgetragene Lehre verständlich ist, dass auch die außermenschliche Welt[1]) zu gött-

[1]) Die Geschichte der Erklärung des Wortes *κτίσις* s. bei Reiche, Versuch einer ausführl. Erklär. des Briefes Pauli an die Römer. Th. II. Gött. 1834. S. 207. Tholuck, Comm. zu dems. Br. S. 433. Die

licher Herrlichkeit verklärt werden soll, so dass Gott einst Alles in Allem ist, d. h. Alles ganz mit sich selbst durchdringt[1]).

Oder will man hiegegen sagen[2]): jene Endeinheit, welche Paulus lehrt, schließe mit Nichten einen Anfang der persönlichen Creatur aus, bei welchem diese noch unmittelbar durch die Materie obruirt, in ihrer Persönlichkeit alterirt, also sündig ist; denn dies sei eben nur der Anfang der Schöpfung des Menschen; diese sei auf diesem Punkte noch nicht geschlossen; es sei vielmehr eine Stufe, welche durch den weiteren Schöpfungsprocess zu überschreiten und wieder aufzuheben sei; es finde das Wort: Non datur saltus in rerum natura hier seine Geltung; der Schritt vom bloßen Thiere bis zum wahren, d. h. wirklich geistigen Menschen (wie wir ihn im Erlöser anschauen) sei ein ungeheurer, und eben darum nicht Ein Schritt; solle kein Sprung stattfinden, so gehe der Weg von jenem zu diesem nothwendig über den animalischen und sündigen Menschen hinweg; die Schöpfung des Menschen zerfalle in zwei große Stadien, von denen das erste mit dem ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, dem Ἀδάμ, ὃς ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν, dem bloß natürlichen, animalischen, sün-

---

Gründe dafür, dass darunter die leblose Natur verstanden werden müsse, scheinen mir entscheidend zu sein. Über den Zusammenhang der menschlichen Fehlentwicklung und der Mißtöne in der Natur s. interessante Bemerkungen in Steffens Religionsphilosophie Th. II. S. 65. G. Forster, kleine Schriften Th. III. Dagegen Rosenkranz Aufsatz: Die Verklärung der Natur in Baur's Zeitschrift für specul. Theol. B. II. S. 257 ff.

[1]) Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis u. s. w. S. 294.

[2]) Vgl. Rothe a. a. O. Th. II. S. 216 f.

digen beginne, und das zweite, in welchem jene sich vollende, erst mit dem *δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, dem *ἔσχατος Ἀδὰμ, ὃς ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1 Cor. 15, 45 ff.) anhebe; — so lässt sich dagegen erwiedern: Es würde damit dem Paulus der Gedanke eines ungeheuren Widerspruchs in der schöpferischen Wirksamkeit Gottes zugemuthet. Den Gedanken eines Sprunges darin hat er. Denn wenn er die Menschen Akt. 17, 28. 29., ganz abgesehen von der geschehenen Erlösung, Wesen göttlichen Geschlechtes nennt; so meint er, dass sie ihrem Verhältnisse zu Gott nach qualitativ verschieden sind von allem, was Natur heißt. In dieser Rücksicht giebt es keinen Übergang vom Thiere zum Menschen. Dieser ist nicht nur, nachdem sein Begriff in Christo realisirt ist, unendlich verschieden und erhaben über jenes; er ist es bereits in dem Momente, wo er geschaffen ist. Nun ist freilich auch der Schritt vom Menschen, wie er seinen Anlagen nach ist, bis zum Menschen, wie er in reinster Entfaltung derselben ist, ein ungeheurer. Aber, was Gottes Wirksamkeit dabei betrifft; so wäre die Schöpfung des zweiten, heiligen Menschen keine Vollendung der Schöpfung des Menschen, wenn dieser im Anfange ein sündiger war, keine Realisirung des Begriffs des Menschen, sondern der zweite Mensch wäre ein qualitativ, seinem Wesen und Begriff nach dem ersten Menschen entgegengesetzter, wäre, wenn der erste ein *ἄνθρωπος*, kein *ἄνθρωπος*. Allein was berechtigt uns denn, bei dem Gegensatze, welchen Paulus 1 Cor. 15, 45 ff. zwischen dem ersten und letzten Adam macht, den *ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκὸς* als den sündigen zu fassen? Es tritt dabei ja der Vergleich zwischen dem sündigen und dem heiligen Men-

schen durchaus nicht hervor. Sondern auf die Frage: Mit was für einem Leibe werden die Auferstandenen bekleidet sein? giebt er die Antwort: mit einem pneumatischen, mit eben solchem, wie ihn Christus nach seiner Auferstehung hat, wobei die Analogie des Vergleichs zwischen Adam und dem auferstandenen Christus — denn von diesem, und nicht von dem Christus vor der Auferstehung, ist hier allein die Rede, vgl. V. 20—22, — ihm dient, die Möglichkeit und Gewißheit darzuthun, dass wir einen von dem jetzigen Leibe verschiedenen erhalten können. Also muss von diesem Vergleiche jeder Gedanke fern gehalten werden, der mit dem Nachweise, den Paulus dadurch beabsichtigt, nicht stricte zusammenhängt. Seine Meinung ist die: So wie wir mit Adam, so lange wir in diesem Zustande vor der Auferstehung sind, einen aus Erde gebildeten und aus Staub bestehenden Leib haben — V. 48. *Οἷος ὁ χοϊκὸς, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί* —[1]); so werden wir mit Christo dem Auferstandenen, wenn wir auferstanden sind, einen himmlischen, pneumatischen Leib haben — *καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.* Dass Paulus an dieser Stelle gar nicht der Sünde als der Ursache des Todes gedenkt, auf ihr Verhältniss zum ersten und zweiten Adam gar nicht reflectirt, ist einfach daraus zu erklären, dass diese Reflexion mit seinem Nachweise

[1]) Dass Paulus unter dem *χοϊκὸς* nicht den primitiv sündigen Menschen verstanden haben könne, geht aus diesem Satze hervor. Denn unter *οἱ χοϊκοὶ* versteht er offenbar auch die Christen, welche der Auferstehung harren. Diese sind ja aber des Geistes Gottes theilhaftig, und wenn auch noch nicht vollkommen, doch nicht sündig mehr in dem Sinne, wie der erste Adam.

der Möglichkeit und Gewissheit eines (pneumatischen) Leibes nach der Auferstehung eben gar nichts zu thun hatte[1]).

Wo aber Paulus, wie Röm. 5, 12. dieses Verhältnisses der Sünde zum ersten und zweiten Adam gedenkt, da spricht er sich über den Zusammenhang der Sünde Adams mit der Sünde der nachfolgenden Menschen in einer Weise aus, dass daraus eher geschlossen werden kann, dass er Adam als selbstständigen Ursprung der Sünde, denn als von Natur dazu mit Nothwendigkeit getriebenen Anfang der Sünde betrachtet habe. Wir entnehmen diese Behauptung aus den Worten: *Δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν.* Der Ausdruck *ἡ ἁμαρτία* macht hier für unsre Frage keine Schwierigkeit, man möge dabei an die Thatsünde Adams als eines vereinzelten Factum's denken, was eine falsche Abstraction wäre[2]), oder darunter, was allein richtig ist, die Sünde überhaupt, das Sündigen[3]) verstehen. Ausgeschlossen ist durch den Zusammenhang der Stelle durchaus der Begriff der Sündhaftigkeit, Sündfähigkeit[4]). Bedeutsam aber sind für sie die Worte *δι᾽* (*ἑνὸς ἀνθρ.*) und *εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν.* Verstehen wir nämlich unter dem *κόσμος*, wie es richtig ist, die Menschheit[5]), lassen wir dabei die Präpo-

---

[1]) De Wette, kurze Erklär. der Briefe an die Corinther. Leipz. 1841. S. 141, erklärt dies aus dem theoretischen, gewissermassen physikalischen Ideengange des Apostels an unsrer Stelle.

[2]) Vgl. Tholuck, Comm. zum Römerbrief. S. 422.

[3]) Vgl. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 149. Rückert, Comm. Th. I. S. 253. Schmid, exegetische Bemerkungen über Röm. 5, 12. in Tübing. Zeitschrift für Theologie, 1830, H. 4. S. 174.

[4]) Vgl. Fritsche, P. ad Rom. ep. T. I. p. 289.

[5]) Vgl. Rückert, a. a. O. S. 253. Tholuck, a. a. O. S. 245 f.

sition *διά* in ihrer Weise gelten, wonach sie, mit dem Genitiv verbunden, zunächst locale Bedeutung hat, dann aber wohl das Mittel, Vermittelnde, aber nicht die erste Ursache bedeutet[1]), und berufen wir uns auf den Gegensatz von *εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν* und *ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους διῆλθε;* so erscheint der erste Mensch nur als Medium der Sünde für die Menschheit dergestalt, dass wir Veranlassung haben, entweder den Ursprung der Sünde in einer anderen Sphäre des Universums zu suchen und anzunehmen, dass dem Apostel eine Reflexion der Art, wie sie sich hier dem Origenes darbietet, welcher fragt: ubi erat peccatum, priusquam huc introiret? vorgeschwebt habe[2]), oder die göttliche Ordnung, wonach zunächst ein animalischer, sündiger Mensch geschaffen werden musste, ehe mit dem Eintritt des Erlösers der Schöpfungsprocess sich vollenden konnte, als die Ursache der Sünde, den ersten Menschen als das willenlose Werkzeug ihres Entstehens, das unfreie Mittel ihrer Einführung in die Menschheit zu denken. Indess um diese Auffassung der Stelle, bei welcher allein die Ableitung der Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit dem Apostel nicht schon um dieser Stelle willen abgesprochen werden müsste, niederzuschlagen, bedarf es nur der Berufung auf V. 19. *Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί· οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κα-*

[1]) Vgl. in Bezug auf den Gebrauch bei Classikern K. W. Krüger, griech. Sprachlehre für Schulen. Berlin 1845. S. 293 f.

[2]) In diesem Sinne könnte die im folgenden Theile zu entwickelnde Ansicht vom Ursprunge der Sünde, welche ihn in dem in einer außerzeitlichen Existenz geschehenen Abfalle gut geschaffener Wesen sieht, sich dieser Stelle bedienen.

τασταθήσονται οἱ πολλοί, wo, während der Gehorsam Christi als Medium der Gerechtigkeit der Vielen hingestellt wird, im Gegensatz dazu der Ungehorsam Adams als Medium der Sünde der Vielen betrachtet wird. Denn es wäre Unsinn, die Sünde, die Todbringerin, als Ungehorsam zu bezeichnen und zugleich sie aus angeschaffener Unfreiheit entstehen zu lassen, Gott zu ihrem Urheber zu machen. Dabei können wir immerhin zweifelhaft lassen, ob der Ausdruck *εἰςῆλθεν* mehr bedeute, als esse incoepit[1]), insofern damit immer nur gesagt sein würde, daß das Sündigen, ehe es auf diesem Theile des Universums geschah, bereits anderwärts statt gefunden habe; ja wir können selbst jene Bedeutung des *διὰ* unangefochten lassen, insofern ja, wenn auch dabei Adam als Medium des Eintritts der Sünde in die Menschheit gesetzt wird, er damit nicht schlechtweg als unfreies zu fassen ist, da auch die Freiheit in dieser Beziehung als Medium gedacht werden kann.

So aber können die aus 1 Cor. 15. und Röm. 5. entlehnten Einwendungen in keiner Weise zweifelhaft machen, daß es dem Lehrgehalte des Apostels zuwider ist, die Sünde als durch die Schöpfung verursacht zu betrachten.

---

[1]) Vgl. Fritsche, (wie er, Reiche, de Wette, Baumgarten-Crusius,) P. ad Rom. ep. T. I. p. 289: „Formula *εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* nihil nisi esse incipere (Sap. 2, 24. 14, 14. 2 Joh. 7. Hebr. 10, 5. Clemens Rom. ep. I. ad Cor. c. 3 fin.) valet. Intrat homo in mundum, quum nascitur (2 Joh. 7.), res, ubi aut vim suam primum exercet, ut *ὁ θάνατος* (Sap. 2, 24.), aut primum committitur, ut facinus (*ἡ ἁμαρτία*). Unde peccatum per eum hominem in mundum ingressum est, qui primus peccavit, i. e. per Adamum".

Weiter aber pflegt die Theorie, nach welcher das Böse aus der ursprünglichen Unfreiheit mit Nothwendigkeit hervorgehen soll, mit einer solchen Ansicht von Gottes Regierung zusammenzuhängen, nach welcher das Böse als Mittel zum Zweck in die Entwicklung der Menschheit verwoben erscheint. Da soll der Durchgang durch die Sünde als ein in den Begriff des Werdens der Welt wesentlich gesetzter und durch ihn selbst ausdrücklich geforderter sein, so dass, was vom niedrigeren Standpunkte als ein Mißlaut vernommen wird, auf dem höheren einklingt in die Harmonie des Ganzen. Die Sünde ist danach etwas bloß Relatives, nur in einer Beziehung Seiendes, nämlich in der Beziehung unseres Thuns auf unser Bewusstsein vom göttlichen Gesetze. Vor Gott ist sie ein Entwicklungsprocess, dem allgemeinen Gesetze der Evolution zu subsumiren, das, im ganzen Weltall herrschend, für die empfindenden Wesen aber von Wehen begleitet ist. Die Sünde ist die Geburtswehe, unter welcher die Sittlichkeit geboren wird. Erscheint sie auch subjectiv immer hässlich und schmerzlich; so konnte doch Gott sie bei der Leitung der Welt zu ihrem Ziele nicht entbehren. Die Nothwendigkeit des Durchgangs durch die Sünde ist so nur eine scheinbare Unvollkommenheit, in Wahrheit aber eine positive Vollkommenheit, weil nur so der wahre Mensch entstehen kann, nach dessen Eintritt jene Nothwendigkeit im stetigen Verschwinden begriffen ist. Die vollkommene göttliche Offenbarung in Christo ist Erweis und Rechtfertigung zugleich der Unentbehrlichkeit der Sünde. Im ewigen unbedingten Rathschlusse Gottes ist die Sünde als bedingende Voraussetzung der Erlösung zu denken. Gott hat die Sünde teleologisch geordnet, damit die

Gnade wäre. Kann der an Christum Gläubige sich nicht verbergen, dass die eigenthümlich christliche Herrlichkeit und Tiefe der Offenbarung und Erkenntniss Gottes und namentlich seiner Liebe und Gnade und die eigenthümlich christliche Innigkeit seiner Gottesliebe schlechterdings durch die Erlösung in Christo, eben damit aber auch durch die menschliche Sünde bedingt ist; so steht nichts entgegen, dass er den Satz sich aneigne: O felix culpa Adami, quae meruit talem et tantum habere redemptorem!

Dass diese Gedanken mit der Anschauung des Apostels von der göttlichen Weltregierung zusammentreffen, hat man verschiedentlich aus den Darstellungen desselben entnehmen zu dürfen gemeint, in welchen theils das Böse neben dem Guten, theils die Steigerung des Ersteren als göttliche Ordnung, und die Erlösung als im ewigen Rathschlusse Gottes gegründet erscheint.

In ersterer Hinsicht hat man sich auf 1 Cor. 11, 19. 2 Tim. 2, 20. Röm. 9, 18. 11, 7; 1, 24 ff. und 2 Thess. 2, 11. 12. berufen.

Allerdings sieht Paulus 1 Cor. 11, 19. eine göttliche Ordnung[1]) darin, dass der Zwiespalt in der Gemeinde als Spaltung hervortrete, damit die reinen Christen als solche offenbar werden. Allein wenn er gleich so der Entstehung von Spaltungen eine teleologische Nothwendigkeit beilegt (δεῖ

---

[1]) Wenn de Wette, — kurze Erkl. der Briefe an die Corinther, Leipz. 1841, S. 95. —, das δεῖ von der Natur- oder Schicksalsnothwendigkeit erklärt, so hat dies nur im Gegensatze zur sittlichen, den er macht, Sinn, und lässt sich nicht von einer Nothwendigkeit deuten, die etwa außerhalb der göttlichen Ordnung läge.

γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν); so lehrt er doch damit keineswegs, dass das Sein dieser Spaltungen in der göttlichen Ordnung begründet sei, vielmehr wird dasselbe dabei vorausgesetzt. Diese teleologische Nothwendigkeit ist also in der einmal vorhandenen Macht der Sünde begründet, nicht diese in jener.

Was aber 2 Tim. 2, 20. *Ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστι μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα· καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν*, betrifft; so liegt hier keineswegs die Absicht vor, das Vorhandensein der Sünde zu erklären, sondern es wird hier allein auf diese als eine thatsächlich bestehende Rücksicht genommen, und von diesem Standpunkte aus die äußere Gemeinschaft der Christen mit einem großen Hause verglichen, in welchem etliche Gefäße zu Ehren, etliche aber zu Unehren sind. Aus dieser Vergleichung lässt sich in keiner Weise der Schluss ziehen, dass dies auf religiös-sittlichem Gebiete die wahre Ordnung, also Gottes Einrichtung sei. Zumal geht aus V. 21. hervor, dass, indem Paulus es dem eigenen Verhalten zuschreibt, dass Jemand ein *σκεῦος εἰς τιμὴν* werde (— *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν* —), er die entgegengesetzte Beschaffenheit auch nur als durch das eigene Verhalten bedingt sich vorgestellt haben kann. Offenbar aber würde man den Vergleich des Paulus zu weit ausdehnen, wenn man das *εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ* mit de Wette[1]) erklären wollte: „nützlich dem Herrn, insofern nämlich ihr (der Gefäße der Ehren) Gebrauch ihm besonders wichtig

---

[1]) S. kurze Erklär. zum Brief an Titus, Timotheus u. s. w. S. 43.

und direct zweckdienlich ist; denn auch die Gefäße der Unehre sind ihm (obschon indirect) nützlich." Denn V. 20. ist mit keinem Worte auf die Nützlichkeit der verschiedenen Gefäße hingedeutet, und wie könnte man, was doch bei jener Auffassung nur consequent wäre, das *ἡγιασμένοι* und *εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένοι*, das mit dem *εὔχρ. τ. δ.* zusammengestellt ist, durch ein Insofern erläutern? Mithin sagt auch diese Stelle, in welcher die Thatsache der Sünde anerkannt, aber entschieden auf die Lossagung von ihr gedrungen wird, nichts, woraus sich erweisen ließe, daſſ Paulus irgend wie die Nothwendigkeit des Bösen behauptet habe.

Leichter können die Stellen Bedenken erregen, in denen die Steigerung der Sünde auf Gottes Zweck und Ursache zurückgeführt erscheinet.

Denn wenn doch Röm. 9, 18. 11, 7. der Zustand der Verstockung als ein Werk Gottes von Paulus betrachtet wird —, *ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει, — οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, καθὼς γέγραπται· „Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν", ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* —; was soll dann der Annahme entgegenstehen, daſſ auch der Anfang der Sünde als sein Werk zu betrachten sei? Indeſſ achten wir bei der ersten Stelle auf den Zusammenhang, in welchem die *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* erwähnt werden, an denen Gottes Macht und Zorn erzeigt werden soll, und vergleichen dieselbe mit Sap. 12, 20., als deren Nachbildung sie erscheint[1]); so finden wir, daſſ in ihr weder von einer ewigen Bestimmung

[1]) Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre. 6. A. Bonn 1851. S. 295 ff.

Einzelner zu einem Zustande der Verdammniss die Rede ist, noch dass Gottes Zweck und Ursache in den Ungerechten absoluter und unmittelbarer Weise in ihr gedacht ist. Vielmehr indem Paulus auf Pharao's Verstockung zurückgeht, welche im Exodus 7, 13. 22. 8, 15. 32. 9, 12. 10, 20. 27. zuerst als Selbstverstockung und dann als Verstockung durch Gott dargestellt wird, und außerdem im Verlaufe beider Stellen die unsittlichen Folgerungen aus der göttlichen Bestimmung der Ungerechten entschieden bestreitet, giebt er zu erkennen, dass er Gottes Zweck und Ursache in den Ungerechten nur relativer und mittelbarer Weise gefasst wissen wolle. Das *ὃν θέλει, σκληρύνει* 9, 18. streitet keineswegs, wie Meyer[1]) gegen Olshausen meint, mit der Ansicht, dass das Verstocken von Seiten Gottes schon die Anfänge des Bösen bei den Menschen voraussetzt. Durch die Hervorhebung der freien Willkür Gottes soll nur jedes Anrecht des menschlichen Strebens auf Gottes Huld zurückgewiesen, keineswegs aber eine absolute göttliche Bewirkung der menschlichen Sünde gesetzt werden.

Anderweit tritt die Steigerung der Sünde ganz bestimmt unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Strafgerechtigkeit auf. So wird Röm. 1, 24. der Umstand, dass der Mensch im heidnischen Leben sich unter das Thier herabgewürdigt hat, als eine Preisgebung desselben von Seiten Gottes in Unreinigkeit dargestellt, — *διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν κτλ.* —. Mögen wir hier bei dem *παρέδωκεν* an eine effective

---

[1]) S. krit. exeget. Commentar über das N. T. Abth. 4. Gött. 1836. S. 218.

Vollziehung der rücksichtlich der Folgen der Sünde gesetzten Ordnung durch Gott denken (Meyer, Tholuck), oder (mit Origenes, Chrysostomus, Koppe, Morus, Rosenmüller, Schott, Schultheß) darin nur den Begriff der göttlichen Zulassung ausgedrückt finden, oder endlich darin die Ansicht ausgesprochen sehen, dass Gott seinen heiligen Geist von denen, die ihn nicht, wie sie sollten, geehret, genommen und sie die Folgen ihrer Sünde habe tragen lassen (Calov, Rückert); in jedem Falle wird nicht zu verkennen sein, dass das tiefere Versinken in die Sünde auf die göttliche Leitung zurückgeführt wird, welche iudicialiter die Bösen durch ihr böses Thun immer mehr im Bösen sich verlieren lässt. Einen ähnlichen Gedanken haben wir denn auch 2 Thess. 2, 11. 12., wo Paulus als Strafe derer, welche aus Lust an der Ungerechtigkeit der Wahrheit des Evangeliums den Glauben beharrlich verweigern, dies darstellt, dass Gott ihnen wirksame Kraft der Verführung sendet, welche sie verleite, der Lüge Glauben zu schenken — *διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει κτλ.* —.

Wie groß auch die Schwierigkeiten sein mögen, welche in der Vorstellungsweise, dass Gott die Sünde durch Sünde straft, unverkennbar[1]) liegen; so springt doch sofort in die Augen, dass es in der That rein unbegreiflich wäre, wie die Vollziehung des auf Gott zurückgeführten Entwicklungsgesetzes der Sünde, nach welchem es „der Fluch des Bösen ist, dass es ewig Böses zeugt", als Vollziehung einer Strafe von

[1]) Vgl. J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. B. II. S. 560 f.

Paulus sollte aufgefasst sein, wenn die Sünde ihrem Ursprunge nach als nothwendig zu betrachten wäre. Denn der Begriff der Bestrafung setzt die Sünde als etwas, für deren Entstehen der, welchen jene trifft, verantwortlich ist. Vgl. Röm. 2, 6. 3, 5. 7, 14. Volle Anwendung findet hier J. Müller's Wort[1]): „Strafte Gott sein Geschöpf wegen eines Wollens und Thuns, das er selbst verursacht hat, so würde er sein eignes Thun verdammen, womit in unserm Bewusstsein von Gott der zerstörendste Widerspruch gesetzt wäre. Peccati ultor non peccati autor." Außerdem aber mag an eine Bemerkung erinnert werden, welche Guil. Estius[2]) zu Röm. 1, 24. gemacht hat. Er schreibt: „Dices: Author est Deus omnis poenae: Si ergo quaedam peccata sunt etiam poenae peccatorum, consequens est ut etiam peccatorum author sit. Respondeo, quemadmodum id non sequitur ex eo quod omnis actionis author est Deus, licet quaedam actiones peccata sint, ita nec sequitur ex eo quod author est omnis poenae, licet quaedam poenae sint peccata. Nam sicut omnis actionis author est, ut actio quaedam est, non ut peccati deformitatem habet: ita author est omnis poenae, quatenus justae punitionis habet rationem, non quatenus etiam peccatum esse contingit".

Wenn endlich bei Paulus die Erlösung als im ewigen Rathschlusse Gottes gegründet dargestellt wird, was nach Stellen, wie 1 Cor. 2, 7. *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν,* Eph. 1, 4. — *καθὼς ἐξε-*

---

[1]) A. a. O. B. I. S. 279.

[2]) L. l. f. 17.

λέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου nicht zu bezweifeln ist; so folgt auch daraus keineswegs, dass Paulus die Sünde als bedingende Voraussetzung der Erlösung in der Weise gedacht habe, als sei die Sünde selbst durch den ewigen Rathschluss Gottes bestimmt, und habe Gottes herrliche Macht in ihrer ganzen Fülle sich nur am Dasein und Wirklichwerden des Bösen offenbaren können. Allerdings würde dies folgen, wenn sich erweisen ließe, dass dieser ewige Rathschluss Gottes nach Paulus nur ein logischer wäre, und die Geschichte nur ein unselbstständiger Wiederschein des göttlichen Willens. Allein wir werden uns leicht überzeugen können, dass nach Paulus jener ewige Rathschluss als ein ethischer und die Geschichte als ein lebendiges Wechselverhältniss zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen zu fassen ist, dem gemäß der Modus, wie die ewig unbedingt beschlossene Offenbarung der göttlichen Liebe in Christo als Erlösungsoffenbarung hervortritt, auf einer durch die Selbstbestimmung der Menschen bedingten, also nicht auf einer ewigen unbedingten, sondern auf einer ökonomischen Nothwendigkeit beruht.

Dass dies sich so verhalte und demnach die Ansicht des Apostels von Gottes Regierung eine durchaus andere sei, als diejenige, welcher die Theorie vom Ursprunge der Sünde des Menschen bedarf, nach der diese absolut unentbehrlich, nothwendig ist im Zusammenhange der göttlichen Leitung, wird eine unbefangene Betrachtung folgender Momente des paulinischen Lehrgehalts, welche eine Stellung Gottes zur Sünde zeigen, bei welcher diese unmöglich durch seine Regierung bezweckt oder verursacht sein kann, nicht zu verkennen vermögen.

Wir haben freilich bei Paulus keine so ausdrückliche Erklärung, wie bei Jakobus 1, 13—17[1]), dass Gott Niemanden zum Bösen versuche. Allein Gottes Heiligkeit, durch welche die Vorstellung, dass Gott Urheber des Bösen in den Menschen sei, ausgeschlossen wird, ist doch die Voraussetzung dabei, wenn Paulus die Sünde, das Fleischlichgesinntsein als Feindschaft wider Gott bezeichnet, Röm. 8, 7. *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν,* und die Unerlös'ten als Feinde Gottes hinstellt, Col. 1, 21. *καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς,* und Röm. 5, 10. *Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ κτλ.* Denn wie kann ich in einem von Gott verursachten oder bezweckten Zustande irgend wie sein Feind heißen? Darf man hier sagen: Vor Christo waren die Sünder auch nicht Feinde Gottes, — sondern da war die Sünde in der Ordnung, also eine Freundschaft Gottes; erst mit der Vollendung des Schöpfungsprocesses in Jesu, — nachdem nun Gott den Heraustritt aus der Sünde will, wird sie als ein Beharren in einer früheren, aber jetzt nicht mehr bezweckten Ordnung Gottes eine Feindschaft wider ihn? Dies mag im Ernste Niemand, der nicht Gott der sonderbarsten Willkür zu zeihen von seinem Systeme aus berechtigt zu sein meint, behaupten wollen.

Wie aber die Sünde auf Seiten des Menschen von Paulus als Feindschaft wider Gott dargestellt wird, so erscheint ferner bei ihm als ihr Correlat auf Seiten Gottes

---

[1]) Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. B. II. S. 755.

die ὀργὴ θεοῦ[1]), der wider die Sünder gerichtete Affect seiner heiligen Liebe, vermöge dessen er gegen die, welche sein Gebot verletzen, entsprechende Strafe verhängt. Diese Strafgerechtigkeit manifestirt sich in einem fortgehenden Acte gegen jegliche Gottlosigkeit und Unsittlichkeit von Menschen, welche die Wahrheit durch Immoralität niederhalten, Röm. 1, 18. Und während am Tage des Gerichts, wer Christo wahrhaft angehört, mit ihm offenbar wird in Herrlichkeit, kommt wegen des unsittlichen Wesens, des Wollustlasters und der Habsucht, der Zorn Gottes über die, welche das Evangelium verwerfen, Col. 3, 6., vgl. Eph. 5, 6. Bleibt der Sünder eine Zeit lang straflos in Folge des Reichthums der göttlichen Güte, Geduld und Langmuth, so wird dieser ihm zum Reichthume des Zorns am Tage, da Gottes gerechtes Richten enthüllt wird, Röm. 2, 5. 8.; wogegen die, welche gerechtfertigt sind in Christi Blut, mit Zuversicht erwarten dürfen, dass sie durch ihn von dem Zorne Gottes werden errettet werden, Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10. Bedenkt man nun, dass nach der Auffassung des Apostels die göttliche ὀργὴ nicht etwa nur gegen den gekehrt ist, welcher das ihm in Christo dargebotene Heil verschmäht, wobei immer noch der Grund der ὀργὴ darein gesetzt werden könnte, dass der Mensch auf einer Stufe, die überschritten werden soll, verbleibt, sondern dass die Richtung Gottes, das seinem Willen nicht Homogene aus seiner Gemeinschaft auszustoßen, ganz allgemein gegen die Sünde

[1]) Über die Bedeutung des Worts vgl. Tholuck, Comm. zur Bergrede 1833, zu Mtth. 5, 22. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Ephesier, Erl. 1834. S. 168 f. Meyer, krit. exeget. Comm. Abth. 4, Gött. 1836. S. 39.

gewandt ist, daſſ unter ihr alle stehen, insofern sie abgewichen sind, vgl. Eph. 4, 17—19., 2 Tim. 3, 2—7. und die Stellen, in welchen, wie Röm. 5, 12 ff. der *θάνατος* als Strafe der *ἁμαρτία* dargestellt wird, — und daſſ von ihr eben nur die loskommen, welche gerechtfertigt werden im Glauben; so muſſ man wohl sagen, daſſ durch die dem Begriffe der *ὀργὴ θεοῦ* bei dem Apostel zum Grunde liegende Anschauung von dem göttlichen Thun jeder verursachende Antheil an der Entstehung der Sünde von Gott ausgeschlossen werde. Denn jene *ὀργὴ* ist nicht zu denken ohne die Voraussetzung der Schuld auf Seiten des Menschen[1]), wie denn auch der Apostel auf diese ausdrücklich Bezug nimmt, wo er des Vorhandenseins der Sünde gedenkt, vgl. Röm. 1, 19. 21. 28. 32. 2, 1. 15. 3, 19. 23. Von Schuld des Menschen aber kann da im wahren Sinne des Wortes nicht die Rede sein, wo die Sünde als nothwendiger Durchgangspunkt, ja Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung betrachtet wird.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist sodann, wie Paulus Röm. 3, 5—8. das Denken des Bösen als eines Mittels zum Guten, eines Mittels, die göttliche Herrlichkeit um so heller in's Licht zu stellen[2]), als ein frevelndes

---

[1]) Vgl. J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. B. I. S. 217 ff.

[2]) Vgl. Roos Einleitung in die bibl. Gesch. Th. I. §. 71: „Das Gewissen scheint sich zu empören, wenn man denken soll, viele Engel und Menschen haben Staatsopfer der besten Welt werden müssen, sie haben bös werden müssen, damit die Welt die beste würde. Gott hat die Sünde zum Voraus verboten, hat gewollt, daſſ die Welt ohne Sünde sei — wenn man nun behauptet, daſſ, was Gott wolle, das Beste sei, so muſſ eine Welt ohne Sünde die beste sein. Freilich hat Gott die Sünde zugelassen, und seine Zulassung — gehört nicht zur besten Welt, sondern

Denken abweis't, das, so lange göttliche Wahrheit und Gerechtigkeit bestehe, sich selbst verdamme. *Εἰ δὲ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; (κατὰ ἄνθρωπον λέγω.) Μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; Εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; καὶ μὴ, καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν, ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι.* Paulus hatte V. 4. angedeutet, dass der Unglaube, als Sünde gefasst, die göttliche *πίστις* nicht aufhebe, sondern sogar dazu diene, sie sammt seiner Heiligkeit mehr zu verherrlichen. Hieran schließt er einen Einwurf *κατὰ ἄνθρωπον*, den nämlich: Wird durch Sün-

---

zur besten göttlichen Regierung. Gott hat ferner dem Bösen, das er zugelassen hat, die große Heiligung seines Namens, welche durch das Mittleramt seines Sohnes geschieht, entgegengesetzt: dadurch ist aber die Sünde kein Theil der besten Welt worden; sondern Gott tilgt sie, damit die Welt wieder gut würde". Vgl. außerdem Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers. A. 6. Hamb. 1839. S. 43. „Ein unaufhörlicher Misston schreit durch die ganze Musik des Lebens. Soll ich's gestehen, dass es so ist, oder, der Seele göttliches Gehör verläugnend, an den Misston meines Geistes Ohr gewöhnen, als sei er Harmonie? Und das ist es doch, was Jener muss, welcher sich beredet, dass das Böse die Folie des Guten ist, die von Gott hervorgebrachte Bedingung seiner Entwickelung." J. Müller a. a. O. B. 1. S. 279: „Käme das Böse dem Menschen von Gott als Urheber, wäre die Sünde eine in die von Gott geordnete menschliche Natur und ihre allmälige Entwickelung verflochtete Nothwendigkeit, so lös'te sich damit in letzter Beziehung der principielle Gegensatz des Guten und Bösen in den Unterschied von Zweck und Mittel oder von unbedingt und bedingt Nothwendigem auf, und die Voraussetzung, auf der die Scheidung des Guten und Bösen beruht, wäre vernichtet."

digen Gottes Ehre vermehrt, so geschieht ja von dem sündigenden Menschen, was Gott haben will; so darf Gott ihn nicht strafen oder er ist ungerecht. Diesen Einwurf weis't der Apostel auf Grund eines anerkannten religiösen Bewusstseins zurück, indem er sagt: Der gute Erfolg kann die Sünde nicht rechtfertigen, so wahr es dem religiösen Bewusstsein unzweifelhaft fest steht, dass Gott der das Böse strafende Weltrichter ist. Die Idee des Weltrichters, die sittliche Auffassung des Lebens verginge bei jener Annahme, ja diese würde die absurde Forderung: Lasst uns Böses thun, damit Gutes herauskomme! als eine berechtigte erscheinen lassen. Dass diese Argumentation, welche wir in jener Stelle finden[1]), schwach, sehr schwach sei, wie Rückert, Köllner, de Wette den Einwürfen Fritsche's zugestanden haben, können wir nicht zugeben. Vielmehr sind wir der Ansicht, dass der Apostel vollkommen berechtigt war, ein Axiom, das ihm in seinem frommen Bewusstsein von Gott im Einklange mit dem religiösen Bewusstsein seiner Volksgenossen fest stand, als Argument gegen jeden Gedanken zu gebrauchen, der damit nicht übereinstimmte, mochte derselbe sich nun anderweit widerlegen lassen oder nicht. Doch gesetzt auch, wir wären im Stande, als die Meinung des Apostels diejenige zu erkennen, welche Fritsche[2]) bei ihm findet: „Wie wird Gott die Welt richten?

---

[1]) Vgl. in's Bes. Rückert, Comm. Th. 1. S. 141 ff. Baumgarten-Crusius, Comm. S. 90.

[2]) S. dessen P. ad Rom. ep. T. 1. p. 161. „Nempe idcirco Deus homines judicio submittet, ut puniantur improbi, praemiis ornentur probi cf. 2, 6 sq. Jam si injuriam faciat Deus pravos homines puniens, quia ejus sanctitatem in clariore luce posuerint peccando, nullum esse poterit Dei de hominibus judicium. Nam hoc pacto

Doch anerkannter Maßen so, dass er die Bösen bestraft, die Guten belohnt. Wäre nun jene *κατὰ ἄνθρωπον* gemachte Consequenz richtig; so müsste er den Bösen belohnen, da er seiner Verherrlichung dient, den Guten bestrafen, insofern er dazu nicht mitwirkt" —; so würde das auf unsere Behauptung weiter keinen Einfluss haben, dass der Apostel, dessen religiöses Bewusstsein sich gegen den Gedanken empört, dass Gott das Böse irgend wie zu seiner Verherrlichung wollen könne, das Böse nicht als in einer göttlichen Welteinrichtung bezweckt zu denken vermöge, da, wenn es auch nur als ein nothwendiger Übergang zum Guten, als etwas wieder Aufzuhebendes angesehen wird, immer als ein Mittel zum Guten in Gottes Absicht erscheint[1]).

Den zur Erörterung gezogenen Darlegungen des Apostels, nach welchen Gott seine heilige Liebe der Sünde gegenüber als *ὀργή* manifestirt, vermöge welcher er das seinem Willen Widerstreitende in Strafgerechtigkeit von seiner beseligenden Gemeinschaft abstößt, und das Böse in keiner Weise als Mittel zum Guten bezweckt hat, entspricht denn auch vollständig seine Rechtfertigungslehre, indem diese erkennen lässt, dass nach seiner Auffassung die Art der Offenbarung Gottes in Christo nicht auf einer ewigen unbedingten, sondern auf einer ökonomischen Nothwendigkeit beruhet.

---

improbis hominibus, quum suae majestati consuluerint, praemia persolvere, probis viris, quum suae famae bene agendo offecerint, poenas imponere debeat, quum judicii div. rationes contrarium poscere constet. Vgl. dagegen Tholuck im Comm. 157. Rückert a. a. O. S. 145.

[1]) Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre. A. 6. Bonn 1851. S. 220 f.

Es kann hier nicht die Absicht sein, die Lehre des Apostels von der Rechtfertigung in ihrem ganzen Umfange nach ihrer negativen (ὁ ἄνθρωπος οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου) und positiven (δικαιοῦται ἐκ πίστεως) Seite, und, wie sie in letzterer Hinsicht objectiv ein Thun Gottes und Christi, subjectiv einen psychologischen Proceß enthält, zu erörtern[1]).

Nur den Inhalt der positiven Seite der Rechtfertigung, und zwar, so weit es sich dabei um ein Thun Gottes handelt, haben wir hier in Erwägung zu ziehen. Entscheidend aber ist dabei, wie der Apostel sich über das allgemeine (objective) Wesen derselben, über ihren Grund und ihr Mittel sich ausspricht.

Forderte der Gang unserer Untersuchung eine ausführliche Darstellung der Anschauung des Apostels über das allgemeine Wesen der Rechtfertigung nach seiner objectiven Seite; so würden wir nicht umhinkönnen, in die Fragen näher einzugehen, ob die δικαίωσις, durch welche jenes bezeichnet wird[2]) und unter welcher anerkannter Maßen die Handlung Gottes

---

[1]) Vgl. die Darstellungen in Usteri's und Dähne's Entwickelungen des paulin. Lehrbegriffes, in Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttg. 1845, S. 522 ff. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentl. Lehrbegriffe, Berlin 1843, S. 312 ff. u. a., Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, A. 2., B. II. S. 519 ff. Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1850, Lechler, apostol. und nachapostol. Zeitalter, Haarlem 1851, Rauwenhoff, disquisitio de loco Paulino, qui est de δικαιώσει, Lugduni — Batavorum 1852, Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels. Leipz. 1853.

[2]) S. Lipsius S. 17. „Die δικαίωσις ist das antecedens, δικαιοσύνη das consequens: erstere fällt auf die göttliche, letztere auf die menschliche Seite“.

zu verstehen ist, durch welche die *δικαιοσύνη*[1]) bei dem Menschen hervorgebracht wird, bloß an den Anfangspunkt des Christwerdens eines jeden Menschen zu setzen ist, wie dies

---

[1]) Man ist im Allgemeinen einverstanden, daß die *δικαιοσύνη*, auf den Menschen bezogen, die Rechtheit, Rechtbeschaffenheit desselben bedeute. Bei Paulus steht sie unter dem religiösen Gesichtspunkte, und bezeichnet den dem Willen Gottes angemessenen Zustand des Menschen. Unter diesen Gesichtspunkt aber ist sie in einer zweifachen Beziehung gestellt, nämlich in Beziehung auf Gottes Urtheil und auf Gottes Urhebung. In ersterer Beziehung ist sie *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*, Gal. 3, 11.; vgl. *δικαιοῦσθαι ἐνώπιον αὐτοῦ* Röm. 3, 20. *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* Röm. 2, 11. *ἐδικαιώθη πρὸς τὸν θεόν* Röm. 4, 2. (s. zu der letzten Stelle Lipsius a. a. O. S. 11.), d. h. Rechtheit nach Gottes Urtheil, mithin der Zustand, in welchem der Mensch als rechtbeschaffen vor Gott gilt. In zweiter Beziehung heißt sie *δικαιοσύνη (τοῦ) θεοῦ* Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3. 2 Cor. 5, 21. und *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη* Phil. 3, 8., d. h. die Rechtheit, deren Urheber Gott ist. Außerdem wird die *δικαιοσύνη* nach ihrer allgemeinen Bedeutung in Hinsicht auf die Form, in welcher sie bei dem Menschen sich findet, in zweifacher Rücksicht charakterisirt als *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* (Röm. 4, 2. und a. a. O.) und als *δικ. ἐκ πίστεως* (Gal. 2, 16. und a. a. O.). Während die erste Form als eine solche bezeichnet wird, welche (nur möglicher Weise, aber erfahrungsmäßig) nicht wirklich eine *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* ist (Röm. 3, 20. *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*, Gal. 2, 16. *ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου κτλ.* Gal. 3, 11. *ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ*), wird die letzte als eine solche angesehen, die, als eine *δικαιοσύνη θεοῦ* (Gal. 2, 16. Röm. 3, 20—30. 4, 5. 5, 1. 9. Phil. 3, 6. 7.), welcher die *ἰδία δικαιοσύνη* (Röm. 10, 3. Phil. 3, 9.), die nichts anderes ist, als eben die *δικ. ἐξ ἔργων*, entgegensteht, re vera eine *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* ist. Keineswegs aber ist, wie Baur a. a. O. S. 524 f. meint, die *δικ. θεοῦ* dasjenige, was die beiden Formen der *δικ. ἐξ ἔργων νόμου* und *ἐκ πίστεως* als das Allgemeine, worin sie selbst ihrem absoluten Begriff entsprechen, zur Voraussetzung haben, also gleich der *δικ. παρὰ τῷ θεῷ*, der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, oder, wie Baur sich ausdrückt, diejenige Gerechtigkeit, deren Gegenstand Gott ist, die also ihre Richtung nur auf Gott nehmen, und nur durch die Idee Gottes, durch das, was Gott an sich ist und als absolute Norm aufstellt, bestimmt werden kann.

in Röm. 5, 1. 9. 6, 7. 8, 30. unstreitig geschehen muss, oder ob dieser als einer nur ideel und vorläufig bereits erfolgten δικαίωσις die dereinst definitiv erfolgende in der Weise, wie die δικαιοσύνη, welche als etwas erscheint, das der πιστεύων empfangen hat (Röm. 9, 30. ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικαιοσύνην), derjenigen δικαιοσύνη, die er erst noch zu erwarten hat (Gal. 5, 5. Ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα), gegenüberstehe[1]); ferner ob die δικαίωσις nur in einem actus forensis, in einem Urtheilsspruche Gottes bestehe, kraft dessen er den Menschen für gerecht erklärt, obwohl dieser es nicht ist, so dass die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nur auf den Besitz des für gerecht Erklärtwordenseins zu beschränken ist[2]), oder ob die δικαίωσις zugleich immer eine Gnadenwirksamkeit bedeute, vermöge deren Gott einen realen Zustand der Gottwohlgefälligkeit in uns hervorruft[3]), so dass

---

[1]) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 43 ff.

[2]) S. Rauwenhoff l. l. p. 65.

[3]) Dass in dem Begriffe der δικαίωσις ebensowol der actus forensis als auch der Begriff der Gnadenwirksamkeit Gottes enthalten sei, hat bes. Lipsius neuerdings zu erweisen versucht. Er sagt a. a. O. S. 41 f., wo er das an den einzelnen Stellen Erörterte zusammenfasst: „Wir können demnach die δικαίωσις als diejenige göttliche Wirksamkeit erklären, welche durch die Vermittelung der Erlösung den Glauben als ein neues Lebensprincip in den Menschen schafft, und so einen solchen Zustand der ideellen Gerechtigkeit in den Menschen hervorruft, in welchem dieselben vor dem Richterstuhle Gottes auch wirklich als gerecht erfunden werden". — „Die δικαίωσις — wird zuweilen als juridische Gerechtsprechung, als eigentlicher actus forensis dargestellt. An den meisten Stellen aber wird sie der göttlichen Gnade zugeschrieben (χάριτι δικαιούμενοι), während der Gedanke an ein juridisches Verhältniss mehr oder weniger in den Hintergrund tritt. Die Wirksamkeit dieser Gnade erscheint hier nicht mehr als etwas bloß Äußerliches, Objectives, sondern

die $\delta\iota\kappa\alpha\iota o\sigma\acute{v}\nu\eta$ des Menschen einen inneren im Wesen mit der Heiligkeit identischen Zustand wirklicher Rechtbeschaffenheit bezeichnet, der anfangs nur principiell eingetreten (ideel vollendet) ist und als solcher sich wirksam erweis't, aber in sich den Keim der wirklichen vollendeten Rechtbeschaffenheit hat; und endlich ob, wenn bei der mit dem Christwerden eintretenden $\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ an beides, sowohl an den actus forensis als an die Gnadenwirksamkeit gedacht werden muss, die den Glauben als neues Lebensprincip in dem Menschen schaffende Gnadenwirkung das Erste ist, woran der Urtheilsspruch, dass der Mensch gerecht sei, sich erst anschließt[1]), oder ob der

---

sie zieht auch ein subjectives Moment mit herein, den Glauben. Die Gnade wirkt den Glauben als neues subjectives Lebensprincip, welches die wirkliche Gerechtigkeit implicite in sich schließt: sobald dieses Princip wirklich eingetreten ist, tritt der Mensch in ein neues Stadium, in das der $\delta\iota\kappa\alpha\iota o\sigma\acute{v}\nu\eta$ ein. Eben hiermit ist aber die $\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ erfolgt, die in ihrem Schlusspunkte als actus forensis erscheint, in ihren einzelnen Momenten aber gewissermaßen ein Complex göttlicher Thätigkeiten ist, die wesentlich der Gnade zugehören. Diese $\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ kann daher einmal als ein justum habere gefasst werden, sobald die Gnadenwirksamkeit in den Hintergrund tritt, und der Mensch äußerlich seines neuen Verhältnisses zu Gott vergewissert werden soll. Dann tritt die juridische Seite der Sache heraus: Gott erklärt den Menschen für gerecht in seinen Augen. Andrerseits kann diese $\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ in einem gewissen Sinne ein justum facere sein, wenn man berücksichtigt, dass diese juridische Gerechterklärung nur die objectiv-äußerliche Anerkennung des durch die Gnadenwirksamkeit im Subjecte gewirkten, innerlichen Zustandes ist. Dann ist die rechtmachende Thätigkeit der Gnade wesentlich die Herstellung einer principiell neuen Lebensbeschaffenheit, die wirkliche Versetzung des Menschen in ein solches Verhältniss, in welchem er von Gott für gerecht anerkannt werden kann".

[1]) Vgl. mit der bei Lipsius sich findenden Auffassung die Darstellung Neander's, welcher a. a. O. S. 573 bemerkt: „Nun aber behauptet Paulus gegen Juden und Judaisten, dass durch das Gesetz Keiner diese $\delta\iota\kappa\alpha\iota o\sigma\acute{v}\nu\eta$ erlangen, als ein $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota o\varsigma$ vor Gott sich darstellen und in

Urtheilsspruch, nach welchem der Mensch nicht weiter Gegenstand eines göttlichen Verdammungsurtheils ist, schlechtweg eintritt unter der Bedingung des Glaubens, welcher zunächst nur darauf sich verlässt, dass der *ἀσεβής* in Christo ein *δίκαιος* sein soll und sodann, indem er den *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ergreift, reel den Menschen in ein solches sittliches Verhältniss zu Gotte bringt, dass er wirklich ein *δίκαιος* ist, der den Willen Gottes erfüllt, so dass der Rechtfertigungsprocess hierin zur Vollendung kommt [1]).

---

das darin gegründete Verhältniss zu Gott eintreten könne; sondern dass Jeder als Sünder vor Gott erscheine, bis er durch den Glauben eingehend in die Gemeinschaft mit Christus, dem einzigen vollkommenen *δίκαιος*, durch den die ganze Menschheit auf die bemerkte Weise aus dem Zustande der *ἁμαρτία* enthoben worden, in der Einheit mit ihm (*ἐν Χριστῷ*) dadurch als einen *δίκαιος* vor Gott sich darstellt, und in das ganze in diesem Prädikate gegründete Verhältniss zu Gott eintritt, von Gott deshalb als *δίκαιος* betrachtet und in das ganze mit diesem Begriffe zusammenhangende Verhältniss eingesetzt wird (*δικαιοῦται*). Sonach versteht Paulus unter dem Begriffe der *δικαίωσις* diejenige Handlung Gottes, vermöge welcher Er den an Christus Glaubenden ohngeachtet der ihm noch anklebenden Sünde in das Verhältniss eines *δίκαιος* zu sich einsetzt. Die *δικαιοσύνη* bezeichnet dann die subjective Aneignung dieses Verhältnisses, das vor Gott gerecht Erscheinen, vermöge des Glaubens an den Erlöser und die ganze damit nothwendig erfolgende neue Lebensstimmung und Richtung, wie das ganze in das Bewusstsein aufgenommene neue Verhältniss zu Gott, das damit nothwendig gesetzt ist, die Gerechtigkeit oder vollkommene Heiligkeit Christi als eine durch den Glauben angeeignete, als objectiver Grund des Vertrauens für den Gläubigen und auch als neues subjectives Lebensprincip, so dass demnach auch die Glaubensgerechtigkeit in dem paulinischen Sinne das Wesen der neuen Gesinnung in sich schliesst und daher der Begriff der *δικαιοσύνη* in den Begriff der Heiligung leicht übergehen kann, wenn gleich beide Begriffe ursprünglich verschieden sind.

[1]) Vgl. Baur a. a. O. S. 545 f.

Indeß diese höchst schwierigen Fragen, deren weitere Erörterung uns über Gebühr von dem, worauf es an diesem Orte ankommt, abführen würde, können wir füglich unentschieden lassen, da man, wie man auch zu ihnen sich stellen mag, und wenn man selbst die katholisch-kirchliche Mißdeutung der paulinischen Anschauung vom Wesen der δικαίωσις, als bestehe diese in einem justitiam infundendo justificare, in gewisser Weise sich glaubte aneignen zu müssen, das, was für unsere Frage von Wichtigkeit ist, nicht wird läugnen können, daß nämlich von der δικαίωσις, besonders wie sie an den Anfang der christlichen Entwickelung gesetzt wird, der Begriff eines nicht auf die Rechnung Bringens der Sünden der Menschen von Seiten Gottes, also einer von seiner Seite (versteht sich bedingungsweise, ὁ ἄνθρωπος δικαιοῦται ἐκ πίστεως) geschehenen Aufhebung seiner ὀργή, welcher die Menschen entgegensehen mussten, weil sie durch sich selbst die δικαιοσύνη, welche vor Gott gilt, nicht zu Stande brachten, nicht auszuschließen sei, insofern dies aus allen den Stellen, in welchen die Vorstellung eines Urtheilsspruches Gottes von dem δικαιοῦν nicht entfernt werden kann, und in welchen der Zustand der δικαιωθέντες ἐκ πίστεως, wie z. B. Röm. 5, 1 ff. als ein solcher beschrieben wird, in welchem man der Vergebung der Sünden gewiß ist, Frieden mit Gott und Hoffnung auf die δόξα τοῦ θεοῦ hat, so wie aus der Beziehung, in welcher bei Paulus das Empfangen der δικαιοσύνη, das δικαιωθῆναι zu dem Empfangen der καταλλαγή, dem καταλλαγῆναι steht (Röm. 5, 9 ff.), welches gleichfalls die Vergebung der früheren Sünden Seitens Gottes mit umfasst (vgl. 2 Cor. 5, 18. 19. bes. das μὴ λογιζόμενος

αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν), unzweifelhaft hervorgeht.

Es ist aber klar, dass Paulus, wenn er den Ursprung der Sünde in der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen gesehen hätte, im Zusammenhange seiner Anschauungen von Gottes Rathschluss und Regiment die Erlösung des Menschen nur unter den Gesichtspunkt der Befreiung von der Sünde oder der Heiligung hätte stellen können, und ihr Wesen darein setzen müssen, dass nach Gottes Rathschluss die Sünde, ein unverschuldetes Leiden der Menschen, ja ein nothwendiger Durchgangspunkt ihrer Entwickelung, durch die in Christo bereitete Hilfe aus den Gläubigen fortgeschafft werden solle. Von einer Rechtfertigung, in welcher die *ὀργὴ*, welche vom Himmel herab geoffenbaret wird gegen jegliche Gottlosigkeit und Unsittlichkeit der Menschen (Röm. 1, 18.) aufgehoben wird für alle ohne Unterschied, insofern alle gesündigt haben und *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* ermangeln (Röm. 3, 21—23.), von einer Versöhnung, bei welcher Gott vor seinem richterlichen Urtheil die Sünden der Menschen nicht auf die Rechnung setzt (Röm. 4, 5. *πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην*, vgl. 2 Cor. 5, 18. 19.), von einer Vergebung der Sünden, bei welcher von der *ὀργὴ* Gottes in dem Falle, dass man nicht aus der Gnade wieder herausfällt (Gal. 5, 4.; vgl. Röm. 8, 33 f.) nichts weiter zu fürchten ist (Röm. 5, 9. *Πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*; vgl. die Correspondenz zwischen *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* Röm. 3, 22. und *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* Eph. 2, 8.,

bei welchem Ausdrucke, wenn er gleich das vollständige Gerettetsein bezeichnet, die negative Seite des Befreitwerdens von der *ὀργὴ* im Vordergrunde steht), könnte consequenter Weise bei ihm die Rede nicht sein. Denn wie bei jener Ansicht der subjective Schmerz über die Sünde, der bei besserer Erkenntniss eintritt, nur als eine Selbsttäuschung erscheint, die man zugleich mit der Sünde muss überwinden lernen, um in der Freude an Gottes Ordnung, nach welcher man aus einem Unfreien ein Freier geworden ist, sich darüber zu beruhigen, dass man, weil es nicht anders möglich gewesen, im Dunkel hat gehen müssen, ehe man in's Licht des göttlichen Lebens hat eintreten können; so giebt es auch für jene Ansicht, wenn sie von der göttlichen Liebe sprechen will, in dieser weder Raum für die *ὀργὴ*, noch für die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (Col. 1, 14.); sondern die Vorstellung von diesen muss ihr gleichfalls eine mit dem wahren Blick in die göttliche Ordnung verschwindende Täuschung erscheinen, indem der Gesichtspunkt des heiligen Regenten völlig verdeckt wird von dem in den Vordergrund tretenden, ja dann in der That allein berechtigten Gesichtspunkte einer Weisheit, welche, wie sie den ersten Menschen so zu schaffen für gut fand, dass sein Weg durch die Sünde ging, die Freiheit, zu welcher diese überleiten sollte, eintreten ließ, als der Durchgang durch die Sünde so weit gemacht war, dass in dieser Hinsicht von Gottes Auge die Zeit als erfüllt betrachtet werden musste.

Wie nun aber die Darstellung des Apostels von dem allgemeinen Wesen der Rechtfertigung solcher Anschauungsweise fern bleibt; so widerspricht dieser gleicher Maßen, was er über Grund und Mittel der Rechtfertigung aussagt.

Daſſ die Rechtfertigung ihre Urhebung in der göttlichen Gnade habe, wird auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen Röm. 3, 23. *Πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ ϑεοῦ δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι κτλ.*, Eph. 2, 8. *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*, 2 Tim. 1, 9. *χάριν τὴν δοϑεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ.*, Tit. 2, 11. *Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ ϑεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνϑρώποις κτλ.*, Tit. 3, 4 ff. *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανϑρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ϑεοῦ κτλ.*, Röm. 5, 15. *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέϑανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ ϑεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνϑρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε.*

Wenn aber die Rechtfertigung nach Paulus ihren Grund in der göttlichen Gnade hat; ſo folgt, daſſ nach ihm der Menſch auf das damit verbundene Heil überall keinen Anſpruch hat, ſondern es empfängt, wiewohl er es nicht verdient hat, und zwar aus Erbarmen. Es bedarf nun aber kaum der Bemerkung, daſſ, wenn der Apoſtel die Sünde für einen nothwendigen Ausgang und Durchgang in der Entwickelung des Menſchen gehalten hätte, im Zuſammenhange ſeiner Anſchauung von Gottes Rathſchluſſ und Regiment conſequenter Weiſe die Vorſtellung einer gnadenweiſen Gewährung des Heils ſich nicht finden könnte, weil die Gewährung desſelben ihm dann unter dem Geſichtspunkte der Conſequenz in dem göttlichen Rathſchluſſe, die Menſchen durch die Sünde hindurch zur Freiheit der Kinder Gottes zu leiten, hätte erſcheinen, oder er es lediglich als einen Act der Gerechtigkeit hätte betrachten müſſen, daſſ Gott den Menſchen, den er durch

seine Anordnung in die Sünde hineingeführt, durch die Anstalt der Erlösung aus derselben enthoben habe.

Es liegt nun allerdings in Pauli Rechtfertigungslehre ein Moment, in welchem neben der Gnade in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit Gottes urgirt wird. Allein daraus, dass diese in der Anschauung des Apostels mit der Gnade zusammensteht, und dass in derselben eine Ausgleichung der Gnade mit der Gerechtigkeit Gottes vorgenommen ist, wird erhellen müssen, wie fern dem Apostel jener Fehlbegriff einer Gerechtigkeit Gottes liegt, die nicht in der Heiligkeit wurzeln, nicht eine Reaction dieser gegen das Böse sein würde.

Das bezeichnete Moment tritt da bei Paulus hervor, wo er das objective Mittel der Rechtfertigung nachweis't. Während nämlich als subjectives Mittel der Rechtfertigung von ihm der Glaube betrachtet wird an Christum, in welchem der Mensch das ihm in Christo dargebotene Heil sich aneignet (Röm. 1, 16. *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι —. Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, Röm. 3, 21 f. *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται — δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. Röm. 10, 9. 10. 1 Cor. 1, 21. u. a. St.), erscheint als objectives Mittel derselben im Allgemeinen Alles, was mit Jesu und durch ihn geschehen ist, so dass, wenn von der Vermittelung des Heils bei Paulus die Rede ist, bald die Sendung des Sohnes Gottes in der Gleichartigkeit des sündigen Fleisches (Röm. 8, 3. *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), bald Christi Tod (Röm. 8, 3. *καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ*

σαρκί, vgl. Röm. 3, 25., 2 Cor. 5, 21.) und Auferstehung (Röm. 4, 25. *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*) hervorgehoben wird. Indeſſ im Vordergrunde seiner Anschauung steht Christi Tod. Und zwar wird dieser, wo nicht der allgemeinere Standpunkt der Erlösung, sondern der speciellere der Rechtfertigung eingenommen ist, nicht sowohl als Sündentilgungsmittel, wie als Sühnmittel dargestellt, so daſſ die Loskaufung, welche in Christo Jesu ist, das Centrum bildet in der Heilsvermittlung (Röm. 3, 24. *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως*[1] *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Es heißt Röm. 3, 25., Gott habe Christum als *ἱλαστήριον*[2]) und zwar *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* ausgestellt, und nach Röm. 5, 6—8. stellt Gott seine Liebe gegen uns dadurch heraus, daſſ Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren. Dieselbe Anschauung liegt in 2 Cor. 5, 21. *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*. Christus wurde von Gott zu einem Gegenstande gemacht, an welchem die Sünde zu strafen war, in Repräsentation der Menschen, da er von keiner Sünde aus eignem Selbstbewuſſtsein wuſſte. Eine gleiche Anschauung enthält Gal. 3, 13. *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν*

---

[1]) Über den Begriff der *ἀπολύτρωσις* an dieser Stelle s. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4, Gött. 1836, S. 84.

[2]) Nicht Gnadenstuhl (*ἱλαστήριον ἐπίθεμα*), nicht placamen, sondern expiatorium (Meyer a. a. O.) oder schlechtweg Sühnopfer; vgl. den ausführl. Nachweis Tholuck's im Comm. zum Briefe Pauli an die Römer, Halle 1842. S. 176—179, außerdem bes. Reiche, de Wette, Köllner.

κατάρα. Nach dem Gesetze ist, wer am Kreuze hängt, verflucht. Von diesem Fluche ist Christus, da er am Kreuze gehangen hat, betroffen worden, und hat uns, die wir dem Fluche des Gesetzes verfallen waren, dadurch von demselben befreit[1]). Hienach[2]) wird der Tod Christi von Paulus als das objective Mittel angesehen, durch welches die Schuld der Sünde gesühnt und es möglich gemacht ist, dass die Menschen (unter der Bedingung des Glaubens) von Gott als gerecht angesehen und behandelt werden können.

Nehmen wir hiezu, dass Paulus den physischen Tod (auf das zweite und dritte Kapitel der Genesis zurückgehend) als Strafe der Sünde betrachtet, was nach dem Parallelismus in den Stellen Röm. 5, 12 ff. und 1 Cor. 15, 21. nicht zu bezweifeln sein dürfte[3]), und dass, wenn gleich aus der Präposition *ὑπὲρ* in der Redeweise: Christus *ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν,* der Begriff der Stellvertretung nicht ohne Weiteres entnommen werden kann,

---

[1]) Die Ansicht Hilgenfeld's (Galaterbrief S. 160 f.), dass der Fluch des Gesetzes gebrochen sei, insofern es seine Befugnisse überschritten, seine Macht auf einen Unschuldigen auszudehnen versucht habe, enthält einen Gedanken, der weder in der Stelle selbst, noch sonst bei Paulus vorkommt.

[2]) Zu vergleichen ist Kol. 1, 20. *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,* 1 Cor. 7, 23. *Τιμῆς ἠγοράσθητε;* wenn gleich an diesen Stellen der Tod Christi nicht in directer Beziehung zur Rechtfertigung steht, und 1 Cor. 5, 7., wo Christus mit einem Opferlamme verglichen wird, *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη, Χριστὸς,* wiewohl, insofern das Paschalamm ursprünglich nicht sowohl Sühnopfer, als Dankopfer war, hier nicht mit völliger Sicherheit der Begriff des ersteren festgehalten werden kann.

[3]) S. meine Abhandl. über Phil. 2, 6 ff. in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 896 f.

da ὑπὲρ außer der Bedeutung: anstatt auch die Bedeutung: zum Besten Jemandes hat, wie Röm. 8, 31. Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Tit. 2, 14., doch der Sache nach jener Begriff in den Stellen Röm. 4, 25. *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*, Gal. 1, 4. *τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, Röm. 8, 3. *περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ*, 1 Cor. 15. 3. *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, 2 Cor. 5, 13. *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν*[1]), *ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*, und auch Röm. 5, 19. *διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* — sich nicht zurückweisen lässt[2]); so erscheint Christi Tod insofern als objectives Mittel der Rechtfertigung, als Christus anstatt der Sünder, welche dem Fluche des Gesetzes verfallen waren, die Strafe der Sünde getragen hat.

Wie im Näheren diese Stellvertretungslehre des Paulus zu fassen sei, ist ein Punkt des Streites, über welchen man nicht alsobald sich einigen wird. Er hängt auf's Genaueste mit den verschiedenen Ansichten zusammen, welche man über Pauli Anschauung von dem allgemeinen Wesen der Rechtfertigung hat. Der Hauptsache nach läuft die Differenz darauf hinaus, dass, während einer Seits in Paulus die bestimmteste Anknüpfung für die Anselm'sche Satisfactionstheorie[3]) und

---

[1]) S. Ritschl a. a. O. S. 91. Rückert, die Briefe Pauli an die Corinther, Th. II. Leipz. 1837, S. 169.

[2]) Vgl. Usteri a. a. O. S. 125 ff. Baur a. a. O. S. 541 ff. Lipsius a. a. O. S. 134 ff.

[3]) S. Strauß, christl. Glaubenslehre. B. II. Tübing. und Stuttg. 1841, S. 260 ff. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Th. II. Leipz. 1847, S. 120 ff.

die orthodoxe Auslegung[1]) gefunden wird, so dass nach seiner Anschauung Christi Tod insofern ein stellvertretender gewesen sei, als er sich den Menschen als Object der Strafe substituirt, und demnach (wenn auch nicht dem beleidigten Gotte genuggethan) der göttlichen Gerechtigkeit die Sühnung geleistet habe, welche diese nicht umhingekonnt zu fordern (Übertragung der Strafe der Menschen auf Christus)[2]), man anderer Seits,

---

[1]) Vgl. Form. Conc. III., 14 sq. (Hase, Libri symboll., Lips. 1837. p. 684 sq.): „Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei, aut credentibus, ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille Legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit Legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus Legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese Legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aeterna donet".

[2]) Vgl. Usteri a. a. O. S. 134: „Die Summe der paulinischen Versöhnungslehre ist demnach diese: Die Menschen waren insgesammt durch die Sünde in Entzweiung mit Gott gerathen; für die Sünde und die Abweichung von dem göttlichen Willen wartete Aller die gesetzliche Strafe; diese musste vollzogen werden, denn unabänderlich sind die Gesetze Gottes, und immer bleibt er sich selbst gleich in seiner Wahrheit und Gerechtigkeit. Aber um die Sünder, die seine Feinde waren, mit sich zu versöhnen und zu retten, sandte er nach seinem ewigen Rathschluss aus Liebe seinen Sohn, der die Strafe für die Sünden der Menschen an seinem Fleische erlitt, jene von der Schuld und gesetzlichen Strafe befreite, und so die weiteren Erweisungen der Huld und Gnade Gottes an den Menschen (die Erfüllung der göttlichen Verheißungen) möglich machte. Diese Versöhnung und Erlösung, die Christus durch sein Blut zuwege gebracht hat, wird aber von den Menschen nur angeeignet durch

wenn gleich in verschiedentlich modificirter Gestaltung[1]), das Räthsel dadurch zu lösen meint, dass Christi Tod insofern als ein der göttlichen Gerechtigkeit genugthuender Tod an unserer Statt von Paulus gefasst werde, als der Tod des Unschuldigen die Bürgschaft unseres eigenen (geistigen) Todes (für die Sünde) giebt, wir durch seinen stellvertretenden Tod loskommen von der Macht des Gesetzes und der ὀργή. Danach ist dann die durch Christi Tod geschehene Sühne keine absolute Befriedigung der göttlichen Strafgerechtigkeit, sondern eine Abwendung der ὀργή Gottes von unsern Häuptern

den Glauben, der nicht bloß in einem Fürwahrhalten oder in der Anerkennung Jesu als des Christus besteht, sondern in dem bußfertigen Verlangen, der angebotenen Gnade theilhaftig zu werden, und in dem dankbaren Vertrauen auf die Liebe Gottes in Christo". Vgl. Dähne a. a. O. S. 147 ff. Baur a. a. O. S. 451 f., so wie Meyer, de Wette, Tholuck u. A. in den Commentaren.

[1]) Vgl. hier Klaiber, die Lehre von der Sünde und Erlösung. S. 333 f. 191 f. Schleiermacher, christl. Glaube, B. I. S. 180. Nütenick, die christl. Lehre für Konfirmanden, Th. I. Berlin 1834, S. 137 ff. Dorner, das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniss seiner zwei Seiten. Kiel 1841. Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, Frankfurt 1847, S. 30 f. Nitzsch, System der christl. Lehre. A. 6. Bonn 1851. S. 288: „Die wirkliche Versühnung, die Gott stiftet und darreicht, ist die Nichtverschonung seines Sohnes in der That des einzigen Unschuldigen, des sich Gotte für sein Volk im Leiden des Todes (mit tödtlicher und belebender Wirkung für das Volk) als einen Bürgen der Heiligung des Volkes hingebenden Erlösers. Die das geistliche Mitsterben und Aufleben des Volkes verbürgende und wirkende That des heiligen Leidens Jesu ist selbst wieder Wirkung und Offenbarung der heiligen Liebe oder der Gerechtigkeit Gottes und wirket in ihre Ursache zurückgehend die Vergebung der Sünde, nämlich der Sünde, die als bloß geduldete nicht, wohl aber als vergebne und in der Vergebung tilgbare und getilgte und wie ein bloßes Leiden auf den zu verherrlichenden Gerechten übergegangne, dem Gläubigen in Christo dann nicht mehr zugerechnete Sünde der δικαιοσύνη Gottes entsprach".

durch die Vernichtung des Sündenprincips in uns, bei dessen Fortdauer wir alle der künftigen ὀργὴ verfallen sein würden, mithin Christi Tod eine Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit nicht insofern, als er die im Gesetze gedrohte Strafe für die Sünde auf ihn übertragen hat, sondern insofern, dass Christus starb, noch eine Folge der göttlichen über uns verhängten ὀργὴ war, indem Christus, um die Abwendung der ὀργὴ von unsern Häuptern zu bewirken, in das Gesammtleben der Sünder, in den Causalnexus zwischen Sünde und Tod eintreten und sich so dem Tode freiwillig unterwerfen musste[1]).

---

[1]) S. Lipsius a. a. O. S. 143 f.: „Die Summe der paulinischen Versöhnungslehre ist also diese: Die Menschheit war in Folge ihrer Sünden der göttlichen Strafgerechtigkeit, der ὀργὴ anheimgefallen. In dem zwischen Sünde und physischen Übel (Tod) geordneten Zusammenhang offenbart sich die göttliche Gerechtigkeit. Dieser musste ein Genüge werden: Christus trat nun freiwillig ein in die Welt, trat in den Causalnexus zwischen Sünde und Tod und indem er sich so dem Tode freiwillig unterwerfen musste, offenbarte sich hierin noch die Folge der von Gott über die Menschheit verhängten ὀργή. Aber dieses Leiden, was den Unschuldigen traf, war kein willkürlich über ihn verhängtes, noch ein zwecklos von ihm übernommenes Leiden. Die Gnade Gottes nämlich, die Alle zur σωτηρία führen wollte, hat es also geordnet, dass diese σωτηρία nur zu Theil werde ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 1 Cor. VI, 11, vgl. III, 11. Da uns sonach auch die Befreiung von der Sünde nur in Christi Gemeinschaft zu Theil werden konnte und sollte, so hat Gott aus Gnaden seinen Sohn gegeben, und ihn obwol er sündlos war zur Sünde gemacht, d. h. dem Fluche des Gesetzes und der Strafe der Sünde unterworfen, 2 Cor. V, 21. Hierdurch ist jedoch natürlich nicht ausgeschlossen, dass andrerseits der Tod Christi als ein freiwilliger bezeichnet wird, Gal. II, 20. (vgl. III, 13. das einfache γενόμενος). Er nahm den Fluch des Gesetzes und die Strafe der Sünde auf sich und leistete durch seinen Tod der zürnenden Gerechtigkeit Gottes Genüge. Aber nicht als ob sein Tod schlechthin ein Aequivalent wäre für unsern Tod: sondern weil in seinem Tode die Bürgschaft unseres der Sünde

Mag man zu diesem Streitpunkte sich stellen, wie man will; jeden Falls wird man in der Auffassung des Todes Christi als eines Sühnmittels eine solche Anschauung des Apostels von der göttlichen Gerechtigkeit und ihrem Verhältniss zur göttlichen Gnade finden müssen, welcher jener im Obigen bezeichnete Fehlbegriff der göttlichen Gerechtigkeit schnurstracks

---

Absterbens gegeben ist. Für Alle, die in Christi Gemeinschaft treten, ist die Macht der Sünde gebrochen durch die Taufe auf seinen Tod, Röm. VI, 4. In Christi Tod ist die Macht des Sündenprincipes ideel schon vernichtet, Röm. VIII, 3. Die Gläubigen treten in die Gemeinschaft seines Todes ein, und werden eben dadurch von der Macht der Sünde befreit. Sonach sind wir eben dadurch, dass Christus an unserer Statt gestorben ist, ideel alle mit ihm gestorben, 2 Kor. V, 15. Sofern der Tod Christi am Kreuze aber die Bedingung unserer Befreiung von der Sünde war, ist derselbe ausdrücklich als eine Loskaufung ἀπολύτρωσις bezeichnet, Röm. III, 24, vgl. 1 Cor. VI, 20. VII, 23. Diese Loskaufung ist einmal und zunächst Befreiung von der Macht und der Herrschaft der Sünde über uns; eben damit ist sie aber auch zugleich Befreiung von der Strafe, welcher auch wir anheimgefallen sein würden vermöge des in uns herrschenden Sündenprincipes. Ja noch mehr: diese Befreiung vom Sündenprincipe musste, wenn sie vollständig sein sollte, alle Wirkungen dieses Principes in uns tilgen, folglich auch das Übel im Gefolge der früher begangenen Sünden. Auch hierfür ist Christi Tod der Kaufpreis (λύτρον, ἀντίλυτρον) geworden: aber diese letztere Befreiung von der Strafe ist nicht unmittelbar durch Christi Tod gewirkt, sondern erst mittelbar durch die Befreiung vom Sündenprincipe. Nach unserer Auffassung der paulinischen Lehre wird uns also die Vergebung der Sünden als eine Consequenz der Befreiung vom Sündenprincipe zu Theil, nicht umgekehrt die Befreiung vom Sündenprincipe als Consequenz der Vergebung der früheren Sünden. Sofern aber beides umfasst ist, war Christi Tod recht eigentlich ein Opfertod an unsrer Statt, und sofern dieser Opfertod nöthig war um der göttlichen Gerechtigkeit willen, ein Sühnmittel (ἱλαστήριον), nur nicht absolute, sondern Alles nur sofern Alle ideel mit und in ihm gestorben sind durch den Glauben. Vgl. Neander a. a. O. B. II. S. 571 f. Ritschl a. a. O. S. 90 ff. Rückert, die Briefe Pauli an die Corinther, Th. II. Leipz. 1837, S. 169 f.

zuwiderläuft, und welche die Forderung der Sünde, nothwendig mit zum Begriffe der Welt zu gehören, als eine unberechtigte erscheinen lässt.

Von entscheidender Bedeutung ist in dieser Hinsicht Röm. 3, 25. 26. *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* —. Denn wir werden bei näherer Prüfung anerkennen müssen, dass mit jener *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche hier in ausdrückliche Beziehung gesetzt wird zum Tode Christi, indem Paulus sagt, dass zu ihrem Erweise Gott Christum zum Sühnmittel, Sühnopfer ausgestellt habe — in seinem Blute, eine solche göttliche Eigenschaft, eine solche Gerechtigkeit Gottes gemeint sei, in welcher der volle Ernst der Reaction seiner Heiligkeit gegen die Sünde enthalten ist.

Dass Röm. 3, 25. 26. die *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht die Gerechtigkeit ist, welche vor Gott gilt oder welche Gott wirkt, sondern eine Eigenschaft in Gott, darf jetzt wohl als eine ausgemachte Sache angesehen werden. Ob man aber unter dieser die Wahrhaftigkeit, wie Ambrosius u. A., oder die Güte, wie Theodoret u. A., auch Reiche, oder die Eigenschaft, vermöge welcher Gott die Sünder begnadigt, wie Krehl, verstehen dürfe, unterliegt den schwersten Bedenken. Gleichfalls lässt sich weder die Behauptung Rauwenhoff's[1]), dass

---

[1]) L. l. p. 114.

der Begriff der strafenden und lohnenden Gerechtigkeit geradezu den biblischen Schriften abzuerkennen sei, noch die Ansicht Tholuck's[1]), dass *δίκαιος* und *δικαιοσύνη*, von Gott gebraucht, im neuen Testamente nie so viel wie *ἅγιος* sei, sondern stets, sowohl bei Paulus, Röm. 3, 5. 25. 9, 28. (vgl 2, 5.), 2 Theff. 1, 5. 2 Tim. 4, 8., als anderweit, wie Joh. 17, 25. Offenb. 16, 5. 19, 2. vgl. 19, 11., die vergeltende Gerechtigkeit bezeichne, begründen. Dass die *δικαιοσύνη θεοῦ* im Allgemeinen, wenn sie auch nicht schlechtweg identisch der *ἁγιότης* ist, die Rechtheit, Rechtbeschaffenheit, das Sein Gottes ohne Fehl bezeichnen kann, lässt sich nicht bloß aus der Analogie der göttlichen *δικαιοσύνη* mit der *δικαιοσύνη* des Menschen schließen, insofern unter der letzteren im Allgemeinen ein Zustand der Rechtheit, Rechtbeschaffenheit zu verstehen ist[2]), sondern es ergiebt sich auch aus Röm. 3, 3 ff. *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι κτλ.*, wo der Gegensatz, in welchem die *δικαιοσύνη θεοῦ* zu der *ἀδικία ἡμῶν*, unserer Unrechtheit, Sündhaftigkeit steht, die allgemeine Bedeutung der Rechtheit, Rechtbeschaffenheit fordert, was um so deutlicher ist, als die *πίστις τοῦ θεοῦ* V. 3., die Wahrhaftigkeit Gottes, als welche sich der *ἀπιστία ἡμῶν* gegenüber die göttliche *δικαιοσύνη* im Speciellen offenbart, nicht unter dem Begriff der Strafgerechtigkeit sich subsumiren lässt, wohl aber als das Besondere in der Rechtheit Gottes als dem Allgemeinen enthalten ist[3]).

[1]) Comm. zum Briefe Pauli an die Römer, Halle 1842, S. 182.

[2]) Vgl. Rauwenhoff l. l. p. 6 sq., Lipsius a. a. O. S. 3 ff. und oben S. 153.

[3]) Vgl. Meyer zu der St. S. 72 f. Lipsius a. a. O. S. 149.

Indeſſ daſſ die Rechtheit Gottes den ſpecielleren Begriff der (lohnenden und) ſtrafenden Gerechtigkeit einſchließt, und daſſ dieſer, wo der Ausdruck *δίκαιος, δικαιοσύνη θεοῦ* gebraucht wird, in den Vordergrund treten kann und muſſ, ſobald von der Art, wie die göttliche *δικαιοσύνη* der Sünde gegenüber ſich erweiſ't, die Rede iſt, geht ſchon aus Röm. 3, 3 ff. ſelbſt hervor, wo bei dem *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν* das *ἀδικὸς* in ſeinem pragmatiſchen Verhältniſſe zu *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν,* wenn auch nicht nothwendig die allgemeine Bedeutung des Unrechtbeſchaffenſeins verliert, doch die ſpeciellere des Ungerechtſeins, welche in jener eingeſchloſſen iſt, beſonders hervorkehrt. Röm. 9, 28. aber kann bei den Worten *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ* in Rückſicht auf die Überſetzung der LXX von Jeſ. 10, 22. 23. die *δικαιοσύνη* nur die ſtrafende Gerechtigkeit ſein[1]). Daſſ aber *δίκαιος* in 2 Theſſ. 1, 5. *τῆς δικαίας κρίσεως* und in 2 Tim. 4, 8. *ὁ δίκαιος κριτὴς* die Eigenſchaft der (lohnenden und ſtrafenden) vergeltenden Gerechtigkeit anzeige, verſteht ſich aus den Begriffen der Subſtantiva, welche dort durch dieſen Ausdruck näher characteriſirt werden, von ſelbſt.

Mithin wird Röm. 3, 25. 26. die *δικαιοσύνη θεοῦ* entweder als Rechtheit Gottes im Allgemeinen oder als dieſe Rechtheit in ihrer Reaction gegen die Sünde, als Strafgerechtigkeit, aufgefaſſt werden müſſen.

Lipſius[2]) hat neuerdings nachzuweiſen geſucht, daſſ nur

---

[1]) Vgl. Tholuck zu der St. S. 528. Meyer S. 224.

[2]) A. a. O. S. 146 ff.

die erste Bedeutung in Röm. 3, 25. 26. angenommen werden könne. Er meint, es sei in ihr nicht nur eine Strafe fordernde Gerechtigkeit Gottes mit keiner Sylbe angedeutet, sondern obendrein durch den ganzen Pragmatismus der Stelle, besonders durch V. 26. ausgeschlossen. Die öffentliche Hinstellung des Todes Christi als eines Sühnmittels für unsere Sünden geschehe allerdings: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (*θεοῦ*) V. 25. Und zwar erscheine diese *ἔνδειξις* als nöthig, sofern Gott die früher begangenen Sünden in seiner Geduld übersah. In jener *πάρεσις*, die nicht identisch sei mit der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, Col. 1, 14., trete nur die *ἀνοχὴ* Gottes heraus, die *δικαιοσύνη* aber noch nicht. Damit sie heraustrete, habe Gott Christum zu einem *ἱλαστήριον* gemacht. Aber inwiefern Christus *ἱλαστήριον* sei, werde nicht näher bestimmt. Nehme man nun V. 26. hinzu: *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ.*, so sehe man, die *δικαιοσύνη* als göttliche Eigenschaft sei sowohl immanent als transeunt: sie bestehe einmal darin, daſſ Gott selbst *δίκαιος* ist, sodann aber darin, daſſ Gott den Gläubigen zum *δίκαιος* macht. Das Letztere führe uns sehr natürlich zu derjenigen Auffassung der göttlichen *δικαιοσύνη*, daſſ Gott eben weil und insofern er selbst *δίκαιος* ist, auch den Menschen *δίκαιον* haben will. Die *δικαιοσύνη* also, die er von den Menschen vermöge seiner eigenen *δικαιοσύνη* fordere, werde das Abbild der innergöttlichen *δικαιοσύνη* sein müssen. Sei nun die menschliche *δικαιοσύνη* eben insofern wohlgefällig vor Gott, als sie ein Zustand der Rechtbeschaffenheit sei, in welchem der Mensch so ist, wie er sein soll: so werde die Gerechtigkeit Gottes zunächst nichts anderes bedeuten können. Die Recht-

beschaffenheit Gottes offenbare sich nun hauptsächlich darin, dass Gott auch von dem Menschen Rechtbeschaffenheit fordere, und insofern sie noch nicht da sei, durch Vermittelung seiner Gnade dieselbe irgend wie zu Stande bringe. Ein gegentheiliger Zustand der Menschen sei für die göttliche δικ. unerträglich. Erst hieran schließe sich die Idee der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit, die ja in nichts Anderem beruhe als in dem Bedürfnisse der göttlichen Heiligkeit, sein Wohlgefallen oder Mißfallen an der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, als einer seinen Anforderungen entweder entsprechenden oder zuwiderlaufenden, an den Tag zu legen. Es sei aber zunächst nur dieses wichtig, dass Gott vermöge seiner Rechtbeschaffenheit auch unsre Rechtbeschaffenheit herstellen will. Dies aber geschehe nach 2 Cor. 5, 21. durch Christi Tod. Nicht anders sei's an der vorliegenden Stelle. In Christi Tod sei nämlich das Mittel gefunden, einen solchen Zustand der Menschen herzustellen, den Gott wirklich für Rechtbeschaffenheit erklären kann. Denn wie sehr auch Gottes Rechtbeschaffenheit der Menschen Rechtbeschaffenheit erheische, so sei es doch unvereinbar mit der göttlichen Rechtbeschaffenheit, einen Zustand der Menschen für rechtbeschaffen zu erklären, der dies nicht wenigstens im Principe auch wirklich wäre. Gott habe sich daher um seine Gerechtigkeit zu offenbaren, in der gegenwärtigen Zeit nicht bloß mit dem rein äußerlichen Übersehen der Sünden genügen lassen dürfen, sondern einen Zustand herstellen müssen, der wirklich rechtbeschaffen genannt werden konnte. Statt der bloßen πάρεσις τῶν ἡμαρτημάτων habe vielmehr die Vernichtung des Sündenprincips eintreten müssen. Die Menschen haben losgekauft werden müssen von der Herr=

schaft des Gesetzesfluches. Die einzige Bedingung aber, unter welcher diese Loskaufung habe erfolgen können, sei Christi Tod gewesen. Nur durch ihn sei es möglich geworden, dass die Menschen anstatt alle dem Gesetzesfluche zu verfallen, vielmehr in Christi Gemeinschaft des neuen Lebens theilhaftig würden. Darum habe Gott das einzige Mittel, die Menschen vom Fluche des Gesetzes zu befreien, ergreifen müssen; er habe den Unschuldigen dem Gesetzesfluche unterwerfen müssen, und habe eben darin seine Gerechtigkeit gezeigt. Wenn nun anderer Seits in Christi Tode sich auch die Gnade Gottes offenbare, so sei dies nur die andere Seite derselben Sache. Denn während Gottes Rechtbeschaffenheit der Menschen Rechtbeschaffenheit, folglich auch die Mittel, welche zu derselben führten, erheischt habe, so sei es Gottes Gnade gewesen, welche diese Mittel gefunden, und einen Zustand in uns geschenksweise hergestellt habe, den Gott für rechtbeschaffen habe erklären können. Mithin sei zwischen der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit der Zusammenhang, dass Gott vermöge seiner Gerechtigkeit die menschliche Gerechtigkeit erheische, vermöge seiner Gnade die Mittel beschaffe, die Menschen gerecht zu machen, dass also die göttliche *δικαιοσύνη* auch als die menschliche *δικαιοσύνη* erheischend, die Gnadenwirksamkeit selbst erst hervorrief, und dass mithin in der gnadenweisen Versöhnung der Gläubigen durch Christi Blut die gerechtmachende göttliche Gerechtigkeit sich zeigt.

Man würde nun, selbst wenn man meinen sollte, dass Lipsius die Anschauung des Apostels vom Verhältniss der *δικαιοσύνη θεοῦ* zur göttlichen *χάρις* in Röm. 3, 25. 26. richtig aufgefasst habe, in dieser Stelle nicht eben eine Be-

günstigung der Ansicht finden können, dass Gott die Sünde geordnet habe, damit die Erlösung sein könnte. Denn auch so würde sie den Gedanken der unantastbaren Heiligkeit Gottes, mit welchem die Vorstellung, dass die Sünde in Gottes Ordnung gegründet sei, nicht zu vereinen ist, enthalten. Auch würde die Vorstellung von einer Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit in dem, dass Christus starb, immer in den anderen Stellen, in welchen Christi Tod als objectives Mittel der Rechtfertigung dargestellt wird, eingeschlossen liegen, wie denn Lipsius selbst, obwohl er den Gedanken einer absoluten Sühne der Sünden durch Christi Tod für nicht paulinisch hält, dies keineswegs verkannt hat[1].

Allein nach meiner Ansicht ist auch aus Röm. 3, 25. 26. die Beziehung auf die Strafgerechtigkeit Gottes nicht zu entfernen. Denn wollte man die *δικαιοσύνη θεοῦ* im Sinne von Lipsius in der allgemeineren Bedeutung der Rechtbeschaffenheit (Heiligkeit) Gottes fassen; so müsste, wenn gleich, wiefern Christus *ἱλαστήριον* sei, nicht ausgeführt ist, doch die Aufstellung eines Sündentilgungsmittels, eines Mittels, das Princip der Sünde in uns zu vernichten, im Vordergrunde der Stelle stehen. Darauf führt aber weder das *δικαιούμενοι*, das jeden Falls nicht schlechtweg sanctificati bedeutet, noch das *ἱλαστήριον*, das auch nicht bloß an das Tilgen der Sünde, ja nicht einmal an dieses überwiegend und zuerst zu denken gestattet. Im Vordergrunde steht vielmehr die behufs der Rechtfertigung geschehene, vom Glauben der Menschen und dem Blute Christi vermittelte Aufstellung

---

[1]) S. oben S. 167. Anm. [1]).

eines Sühnmittels, Sühnopfers. Daher kann man aber bei der πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων unmöglich an ein Nichttilgen der früheren Sünden, durch welches die göttliche Rechtbeschaffenheit, welche die menschliche erheischt, verdunkelt sei, sondern nur an einen Strafunterlass denken, und muss mithin die δικαιοσύνη θεοῦ, zu deren Erweise, wegen Vorbeilassung der früheren Sünden (διὰ τὴν πάρεσιν τῶν πρ. ἁμ.) Gott Christum als Sühnopfer aufgestellt habe, als Strafgerechtigkeit Gottes fassen. Außerdem spricht gegen die von Lipsius vorgetragene Erklärung, dass als der Grund des δικαιοῦσθαι keineswegs die δικαιοσύνη Gottes betrachtet wird, welche die Gnadenwirksamkeit selbst erst hervorrief, sondern schlechtweg die χάρις, — δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι —, der Erweis der göttlichen Gerechtigkeit vielmehr nur auf das Mittel bezogen werden kann, dessen sich die göttliche χάρις bediente, auf die Aufstellung des Sühnmittels, durch dessen Beschaffenheit (— zu beachten ist die Stellung von ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι —) eben offenbar wird, wie die göttliche Gnade sich mit der δικαιοσύνη θεοῦ ausgeglichen hat. Wird aber die δικαιοσύνη θεοῦ als Strafgerechtigkeit Gottes genommen; so wird man das aus Gottes Veranstaltungen hervorgehende Resultat, welches V. 26. die Worte εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ zusammenfassen, darin zu sehen haben, dass in der Loskaufung durch Christum sich die Ausgleichung der göttlichen Strafgerechtigkeit und Gnade offenbart, insofern die erstere im Leiden Christi (vgl. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι), die letztere sich darin erweis't, dass Gott den Gläubigen in das Verhältniss eines δίκαιος zu sich versetzt, worin, wie

wir gesehen haben, immer dies liegt, dass er ihm die Strafe erlässt[1]).

Findet sich aber hienach bei Paulus nicht bloß im Allgemeinen die Vorstellung von einer in Christi Tode zur Wiederherstellung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott objectiv vollzogenen Sühne, sondern sehen wir aus Röm. 3, 25. 26. im Besonderen das entschiedene Bedürfniss des Apostels hervortreten, eine Ausgleichung der göttlichen Gnade mit der göttlichen Strafgerechtigkeit zu suchen; so mögen wir, wie Paulus das Geschehen dieser Ausgleichung dadurch, dass Christus dem Tode unterworfen worden ist, welchen er selbst nicht verschuldet hat, in dessen freier Übernahme vielmehr für ihn eine Selbstherabsetzung lag (vgl. Phil. 2, 8. *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γε-*

---

[1]) Vgl. Tholuck zu der St. S. 186. Meyer. S. 87 f. Baur a. a. O. S. 539 f. Auch Neander, welcher die Gerechtigkeit von der Heiligkeit Gottes versteht, wird doch wieder hinsichtlich der Offenbarung derselben in Christi Tode auf die Strafgerechtigkeit zurückgeführt. Er sagt a. a. O. S. 570 f.: „Im Gegensatze gegen die Zeit des scheinbaren Übersehens der Sünde von Seiten Gottes — sagt nun Paulus — oder genauer nach der Form der Gedankenbildung bei ihm, weil er sie bisher zu übersehen schien, offenbart sich nun in dieser Zeit die Heiligkeit Gottes in der Art, wie er Christus durch seine Selbstaufopferung als Versöhner oder Sühnopfer für die Sünde der Menschheit öffentlich darstellt, so dass Er sich bewährt als der Heilige und als heilig vor sich erscheinen lässt Jeden, der in der Glaubensgemeinschaft mit Christus sich ihm darstellt. Die Heiligkeit Gottes offenbart sich nach dem bemerkten paulinischen Ideenzusammenhange in dem Leben und Tode Christi auf eine zwiefache Weise, insofern er im Gegensatze gegen die bisher in der Menschheit vorherrschende Sünde das heilige Gesetz, welchem das Leben der Menschheit zu entsprechen bestimmt war, vollkommen verwirklichte, wie dies die Heiligkeit Gottes verlangte, und insofern er als der vollkommen Heilige dem Leiden sich unterzog, welches die göttliche Heiligkeit, in ihrem Gegensatze gegen die Sünde als Strafgerechtigkeit aufgefasst, über die menschliche Natur verhängt hatte".

νόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ), sich gedacht hat, in einer der im Obigen angegebenen Weisen auffassen zu dürfen meinen oder für einen immer noch nicht zur Genüge aufgeklärten Punkt des paulinischen Lehrgehalts ansehen; — jeden Falls wird nach dem, was als paulinische Ansicht vom objectiven Mittel der Rechtfertigung mit Sicherheit zu erkennen ist, nicht zu bezweifeln sein, dass der paulinische Begriff der göttlichen *δικαιοσύνη* in einer ethischen Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen seinen Grund und Gehalt hat, und dass für den Apostel, der sich ein freies Erbarmen über die Sünder nicht denken kann in Gott, ohne dass solcher Gerechtigkeit in ihrem ganzen Ernste ein Genüge geschieht, der peccati ultor nicht peccati autor sein, und die Sünde weder verursacht noch bezweckt in Gottes Welteinrichtung liegen kann.

Gehen wir nun

3) in die christologischen (theanthropologischen) Ansichten ein, welche mit der Theorie, nach welcher die Sünde ihren Grund in der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist, der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen haben soll, zusammenhängen; so werden wir auch in dieser Hinsicht die Überzeugung gewinnen, dass jede Berufung der in Rede stehenden Theorie auf unseren Apostel eine in der Wahrheit nicht gegründete sei.

Es lassen sich aber aus der Ansicht, dass die Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit stammt, in Bezug auf die Person des Erlösers hauptsächlich zwei Consequenzen ziehen.

Entweder nämlich muss man annehmen, dass die Entwicklung Christi auch von der Sünde aus begonnen

hat, oder dass *seine Natur von Geburt an eine durchaus andere, als die des ersten Adam und der übrigen Menschenkinder*, gewesen ist.

1. Jene erste Consequenz hat man auf verschiedene Weise gezogen und zu begründen versucht[1]. Es ist eine gewöhnliche Ansicht geworden in der Kantisch-rationalistischen Schule, dass Christus nicht bloß, wie jeder andre Mensch, versuchlich gewesen sei, sondern auch, wenn er gleich keine böse That gethan habe, — wiewohl auch in dieser Beziehung leichte Spuren, wie z. B. Ungehorsam des Knaben gegen die Eltern vorgekommen sein möchten, — doch im Innern, wenn auch vorübergehend, der Sünde unterworfen gewesen sei, und dass darin vornämlich sein Vorbild die hohe Bedeutung habe, dass es ihm gelungen sei, zu siegen und allmählig zu der Stufe der Vortrefflichkeit zu gelangen, auf welcher wir ihn in seinem Mannesalter erblicken.

Von anderem Standpunkte aus kommt *Vatke*, um die Ansicht von der Nothwendigkeit des Bösen nicht zu durchschneiden, zu derselben Meinung über Christi sittliche Entwickelung, wenn es gleich nur ein Theilchen von Sünde sein mag, das er bei dem Ideale menschlicher Entwicklung zulässig findet. Er sagt[2]: „Denken wir uns das Ideal menschlicher

---

[1]) Die Schwierigkeiten, welche rücksichtlich der Annahme einer vollen Sündlosigkeit entstehen, sobald man von der Ansicht ausgeht, dass der Mensch schon vermöge seiner Natur nicht vollkommen gut und heilig sein könne, sind mit besonderer Ausführlichkeit in *de Wette's* christl. Sittenlehre Th. I. S. 182—193 vorgetragen, und im Einzelnen weiter beleuchtet von *Ullmann*, über die Sündlosigkeit Jesu. 2. Abdr. Hmb. 1833. S. 105. ff.

[2]) S. die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade. Berlin 1841. S. 291.

Entwicklung, so tritt das Böse nur so weit in den Willen, als es zur Vermittelung des moralischen Selbstbewusstseins und zur Weckung des Gewissens nothwendig ist; dann bleibt es ein bloß mögliches, welches nie wirklich wird, weil es durch die Energie des Guten immer besiegt und ausgeschlossen wird. Dass eine solche Entwicklung in einem Zeitalter, in welchem das Gottesbewusstsein nach seiner moralischen Bedeutung entfaltet, das heilige Gesetz herrschende Vorstellung und das allgemeine Gewissen nach demselben geregelt war, in welchem also auch eine rasche Vermittelung der Subjectivität mit dem objectiv-sittlichen Geiste stattfinden konnte, unmöglich gewesen sei, lässt sich wissenschaftlich nicht beweisen, wenn man sonst eine das gewöhnliche Maß übersteigende außerordentliche Individualität, einen religiösen Genius voraussetzt." Und ferner sagt er[1]): „Und zwar muss Jeder die Erfahrung von der wirklichen Sünde, weil sie eine moralische ist, in der Tiefe seines eigenen Selbstbewusstseins machen, sei es auch nur im sündhaften Gedanken."

Wir gestehen, dass wir, obwohl wir keine Erörterung des Paulus wissen, in welcher er sich darüber bestimmt ausspräche, in welchem Sinne Christus keine Sünde gekannt habe (2 Cor. 5, 21.)[2]), doch im Hinblick auf die Vergleichung Röm. 5, 12 ff.

---

[1]) S. dess. Recension des Werkes von J. Müller über die Sünde in den Hallischen Jahrbüchern. 1840. S. 1134.

[2]) Vgl. Bretschneider, Handb. der Dogmatik. B. II. Leipzig 1838, S. 181 f.: „Alle diese Zeugnisse (der Apostel über die Sündlosigkeit Jesu: 2 Cor. 5, 21. 1. Petr. 1, 19. 2, 22. 1 Joh. 3, 5. Hebr. 7, 26—28.) sind allgemein, und der Begriff *ἁμαρτία*, der von Jesu negirt wird, bleibt unbestimmt in seiner Ausdehnung, ob er bloß bewusste Übertretungen des Gesetzes bezeichnet, oder ob er auch unfreiwillige und unbe-

zwischen dem ersten Adam, durch den Sünde und Tod in die Welt gekommen, und Christus, durch dessen δικαίωμα, ὑπακοή das Leben zu allen Menschen gelangen solle, wie auf seine sonstigen Aussprüche über den Glauben an Christus, uns scheuen, anzunehmen, dass der Apostel eine solche Vorstellung von dem sittlichen Ideale gehabt habe, bei welcher dasselbe nicht in vollkommener Reinheit erscheinen würde.

Wir meinen aber im Besonderen, dass Vatke's Ansicht, wonach der Tugend nothwendig ein inneres Fallen voraufgeht, die rechte Einsicht in den ersten Schritt der Sünde nicht enthält, und dass die Voraussetzung, auf welcher jene Annahme beruht: „Das Bewusstsein von der Möglichkeit der Sünde involvirt die Wirklichkeit derselben, ist daher jene Möglichkeit etwas Nothwendiges in Beziehung auf die freie Energie des Guten, so auch die Wirklichkeit. Da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjectiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher auch nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewusst werden, sofern dieses Wissen das andere von der Aktualität der Sünde umschließt"[1]), nicht so fest begründet ist, dass dem Apostel Paulus Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens könnte vorgeworfen werden, wenn er einen andern Christus kennt, als einen solchen, in dessen Willen erst das Böse muss eingetreten sein, um dann

---

wusste Abweichungen davon, wie sie auch im Leben der besten Menschen vorkommen, ob er bloß sündliche Handlungen oder auch Gemüthsstimmung und Neigungen, welche die strenge Moral auch unter das Unsittliche subsumirt, in sich fassen soll.

[1]) S. a. a. O. S. 272.

ausgestoßen und für immer abgehalten zu werden. Denn es kann allerdings das Bewusstsein von der Möglichkeit der Sünde entstehen, ohne dass diese jemals wirklich wird. Der Gedanke des Bösen ist noch nicht böser Gedanke; jener Gedanke ist aber der Gedanke des Nichtseinsollenden. Wem er zum Bewusstsein kommt, dem kommt damit die Möglichkeit dessen, das nicht sein soll, zum Bewusstsein, ohne dass die Lust daran oder die Zustimmung des Willens etwas Nothwendiges wäre. Vielmehr, wird der Wille als ursprünglich freier gedacht, so kann er sich gegen das als möglich, weil als nicht sein sollend vorgestellte Böse entscheiden, ohne dass das Böse im Gedanken oder im Willen seine Wirklichkeit gefunden hätte.

Wird dagegen der Wille als ursprünglich unfreier, weil an die materielle Naturbasis des Geistes gebundener, gedacht; so bleibt in der That, soll die Integrität der menschlichen Natur Christi nicht aufgegeben werden, gar nichts Anderes übrig, als die Annahme der Sünde in ihm[1]). Ja man sieht dann gar nicht ein, wie er, mit abnormer Entwicklung beginnend, in einen normalen sittlichen Zustand soll hineinge-

---

[1]) Dies hat D. Fr. Strauß in seiner christlichen Glaubenslehre vom Standpunkte seiner psychologischen Ansichten aus mit gewohnter Unumwundenheit ausgesprochen, B. II. S. 96: „Freilich wenn es auch keine Erbsünde im kirchlichen Sinne giebt, so belehrt doch auch uns der Augenschein, dass durch die natürliche Zeugung die menschliche Natur fortgepflanzt wird als diese Mischung des Sinnlichen und Geistigen, des Höheren und Niederen, kurz als werdende, ringende, unvollkommene. Kann aber die geschlechtliche Zeugung kein anderes Product als ein solches haben, so folgt auf unserem Standpunkte nicht, dass darum der unsündliche Erlöser auf anderem Wege erzeugt sein muss, sondern vielmehr dass es einen derartigen Erlöser gar nicht geben kann".

kommen sein. Er wird dann als ein der Wiedergeburt, der Erlösung selbst bedürftiger hingestellt.

Dass aber die Sündlosigkeit in ihrem vollsten Sinne, wo sie nicht bloß ein Freisein von Thatsünde, eine äußere Rechtschaffenheit, sondern negativ das Nichtvorhandensein eines Widerspruchs des individuellen freien Willens mit dem göttlichen, positiv Übereinstimmung mit demselben in der tiefsten und geheimsten Regung des Geistes[1]), eine der inneren Wesenheit, wie sie von Gott gesetzt ist, entsprechende Selbstentwicklung bedeutet, von Paulus Jesu von Nazareth zugeschrieben werde, lässt sich gewiss nicht läugnen. Er hätte ihn sonst sich nicht denken können als den mit der Fülle des göttlichen Geistes begabten Messias. Lag doch in der alttestamentlichen Idee desselben schon das Prädicat der Freiheit von der Sünde, Jes. 53, 9.[2]). Er hätte ihn nicht zu preisen vermocht als

---

[1]) Vgl. Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu. 2. A. Hamb. 1833. S. 12—17 u. a.

[2]) S. Ullmann a. a. O. S. 24. Zwar möchte es gewagt sein, aus dieser Stelle, in welcher unter dem Knechte Gottes allerdings der Messias zu verstehen ist (— s. Umbreit: Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des A. T. Hamb. 1840 —), weil von ihm gesagt wird, er habe kein äußeres Unrecht (חָמָס) begangen, und sei kein Trug in seinen Mund gekommen, die Sündlosigkeit desselben in unserem Sinne ohne Weiteres erweisen zu wollen. Ja indem wir aus den zerstreuten messianischen Weissagungen das reinmenschliche Bild des Messias uns vorhalten, tritt uns zwar ein sehr hohes Ideal, das Ideal eines durch Gotteserkenntniss und Frömmigkeit ausgezeichneten Königs, der durch seine Lehre, für die er in freiester Hingebung leidet und stirbt, eine Erlösung von Sünde und Tod für alle Zeit stiftet, entgegen, aber einen Messias, der auch nie in seinem inneren Leben vom Bösen bestimmt ward, können wir nur dann im A. T. finden, wenn wir die Schlussfolge gelten lassen: Weil der Messias als mit göttlicher Natur ausgerüstet verkündigt wird, so blieb er in der Entwicklung der menschlichen ohne Sünde. Denn dass

den, welcher uns von Gott gemacht sei zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung (1 Cor. 1, 30.). Denn wie soll der mit Sünde Behaftete die sündige Menschheit erlösen? Dazu kommt, daſſ dies eine Grundwahrheit apostolischer Lehre ist, welche wir dem Apostel Paulus doch wohl nur dann absprechen dürften, wenn er ausdrücklich gegen sie gezeugt hätte. Petrus bekennt sie Akt. 3, 14. *Ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε κλτ.*; vgl. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. 3, 18. Johannes beruft sich auf sie 1 Joh. 2, 1. *καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον;* vgl. 1 Joh. 2, 29. 1 Joh. 3, 7. *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι, καθὼς ἐκεῖνος* (Jesus) *δίκαιός ἐστιν.* Und er läſſt ihn im Evangelio 8, 46. sagen: Wer kann mich einer Sünde zeihen?[1]) In den Erzählungen der übrigen Evangelisten herrscht dieselbe Annahme. Vgl. Mtth. 27, 19. Luc. 23, 47. Mtth. 27, 4. Die Apostelgeschichte schreibt dem Ananias, der den Apostel Paulus auffordert, sich taufen zu lassen, eben diese zu.

---

der Messias mit jener ausgerüstet verkündet werde, davon kann man allerdings aus Jes. 9, 5. und 11, 2. die Überzeugung gewinnen. Vgl. Jesus Christus in der Weissagung des Propheten Jesaja Cap. 9, 1 — 6. und 11, 1—10. in den theolog. Stud. u. Krit. 1835. Hft. 3 u. 4. Allein gesetzt auch, es bliebe dies der auf dem Gebiete der alttestamentlichen Weissagungen sich ergebenden kritischen Reflexion ungewiſſ; der Apostel Paulus, welcher gläubig seine Freude über die Erscheinung des Geweissagten verkündete, möchte doch wohl, wenn er diese Weissagungen im Lichte seiner Anschauung von Jesu Christo betrachtete, darin, ohne weitere kritische Reflexion, das Bild des vollständig Reinen gefunden haben. Es versteht sich gleichwohl, daſſ diese Annahme nur im Zusammenhange mit den übrigen hervorgehobenen Beweismomenten von Bedeutung ist.

[1]) Vgl. die Erklärung Lücke's im Comm. über das Evang. des Johannes. 2. A. Th. II. S. 298 ff.

Akt. 22, 14. *Ὁ δὲ εἶπεν· ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ, καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον — ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ κτλ.*[1]). Im Hebräerbrief, der, wenn er auch nicht von Paulus geschrieben ist, doch sicherlich der paulinischen Schule angehört[2]), wird auf die Sündlosigkeit Jesu ein großes Gewicht gelegt. Hebr. 4, 15. *Οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα, χωρὶς ἁμαρτίας*[3]). Vgl. Hebr. 7, 26. 27. So werden wir nicht umhinkönnen, sowohl in 2 Cor. 5, 21. *Τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*[4]), als in dem Preise der *ὑπακοὴ τοῦ ἑνός*, wobei nicht bloß an den leidenden, sondern auch an den thätigen Gehorsam zu denken, in der Qualität von diesem die freiwillige Einheit des Willens *τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit dem göttlichen dargelegt ist[5]), vgl. Phil. 2, 8. *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*, eine bestimmte Anerkennung der Sündlosigkeit Jesu zu sehen[6]).

---

[1]) Vgl. Meyer, krit. exeg. Comm. über das N. T. Abth. 3. Gött. 1835. S. 282 und 58.

[2]) Vgl. Tholuck, Comm. zum Briefe an die Hebräer. A. 3. Hamb. 1850. S. 65 ff.

[3]) S. ebendas. S. 239 f.

[4]) S. Hugonis Grotii Annotatt. in N. T. Tom. II. Paris. 1646. f. 478. „Christum insontem. — Nosse peccatum est conscium sibi esse peccati“.

[5]) Vgl. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. N. A. Halle 1842. S. 293.

[6]) Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis u. s. w. S. 303.

Wenn man sich aber auf Röm. 8, 3. beruft, um zu erweisen, dass Paulus Christo auch ein sündliches Fleisch zuschreibe[1]), wonach er in der Sinnlichkeit und deren sündlich reizenden Trieben nicht von andern Menschen verschieden gewesen sei; so kann dagegen geltend gemacht werden, dass, wenn von Christus gesagt wird, er sei in der Gleichartigkeit *σαρκὸς ἁμαρτίας* erschienen, nur folgt, dass er in sinnlich-seelischer Wesenheit erschienen, nicht, dass seine *σὰρξ* auch eine *σὰρξ ἁμαρτίας* gewesen sei[2]). Man darf das Sündliche, das der *σὰρξ* wegen des Zusammenhanges zugeschrieben wird, indem gerade die sündige *σὰρξ* es ist, welche es dem Gesetze unmöglich machte, seine Erfüllung zu erwirken, nicht auf Jesum mit übertragen, wenn man nicht die ganze Argumentation des Apostels an jener Stelle, wonach eben jene Ursache der Asthenie des Gesetzes durch die Sendung Christi in der Gleichartigkeit des Sündenfleisches und durch das über die Sünde im Fleische vollzogene Gericht aufgehoben wird, insofern bei denen, welche, von Christi Geist erfüllt, nicht *κατὰ σάρκα*, sondern *κατὰ πνεῦμα* wandeln, die subjective Gesetzeserfüllung eintritt, zerstören will[3]).

Unterliegt es aber so keinem Zweifel, dass die Ansicht, nach welcher auch die Entwicklung Christi von der Sünde

---

[1]) Die Behauptung von Cölln's in: Bibl. Theol. Th. II. S. 300. „Selbst die Quelle des Hanges zum Sündigen oder die sinnliche Schwäche der menschlichen Natur wird Jesu keineswegs abgesprochen", beruht auf einer falschen Auffassung dieser Stelle im Allgemeinen und im Besonderen des Begriffes *σάρξ*.

[2]) S. oben S. 60 ff.

[3]) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 81. 82. Tholuck, Comm. z. Briefe Pauli an die Römer. S. 405.

aus begonnen haben soll, dem Apostel Paulus durchaus nicht zugeschrieben werden kann; so bleibt nur eine andere Ansicht über als Consequenz der Theorie, welche den Ursprung der Sünde in der ursprünglichen Unfreiheit des Menschen sieht.

Man muss nämlich dann in Jesu eine Ausnahme von dem Gesetze annehmen, wonach die Sünde ein nothwendiger Durchgangspunkt, ja Ausgangspunkt in der Entwickelung der Menschheit, nicht weniger folglich des einzelnen Menschen ist.

Denn bei einer Annahme jenes Gesetzes kann natürlich zur Erklärung der Sündlosigkeit Jesu nicht ausreichen, wenn man gesagt hat, dass Christus durch die relativ richtigste Erziehung vor einer unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Irrthum und Unwissenheit gesichert gewesen sei, da ja die relativ richtigste Erziehung immer noch keine normale ist und selbst dieser der Zögling sich entziehen kann, ja angenommen werden muss, dass auch in Jesu, wenn er jenem Gesetze unterstellt wird, von Vorn herein die Neigung dazu vorhanden gewesen sei. Auch würde dabei die Meinung nicht befriedigen, dass eine übernatürliche Einwirkung Gottes den Erziehern zu Hilfe gekommen sei, und Jesum, so weit sie ihn richtig leiteten, ihnen geneigt gemacht, sonst aber unmittelbar in jedem bedenklichen Augenblicke trotz der Fehler seiner Erzieher vor der Sünde behütet habe[1]). Das würde ja heißen:

[1]) Auf sehr ähnliche Weise sucht nämlich Töllner, theolog. Untersuchungen B. 1. St. 2. S. 126. seine Ansicht von dem nothwendigen Hervorgehen der Sünde aus den ursprünglichen Schranken der menschlichen Natur (— die Verwandtschaft dieser Ansicht mit der hier in Frage stehenden lässt sich nicht verkennen —) mit der Behauptung der Sündlosigkeit Jesu in Einklang zu bringen. Vgl. darüber J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. B. 1. S. 383.

eine Natur, die vermöge ihrer von Gott gesetzten Beschaffenheit durch die Sünde bei ihrer Entwicklung hindurch muss, durch Gott in ihrer Entwicklung ihrer Beschaffenheit dergestalt entheben lassen, dass sie eben nicht sie selbst, sondern eine ihr selbst entgegengesetzte ist.

Daher muss bei der in Rede stehenden Theorie in Jesu, in entschiedener Differenz mit allen Menschen, auch dem ersten, ursprüngliche Freiheit, das heißt entweder von Vorn herein ein vollständig entwickeltes Selbstbewusstsein und eine vollständig entwickelte Selbstthätigkeit, oder, wenn man meint, dass verständiger Weise eine gereifte Persönlichkeit in dem Kinde Jesu, das an Alter und Weisheit zugenommen hat, nicht statuirt werden könne, doch eine solche normale Richtung, eine solche Energie des Geistes gegen die Asthenie der Sinnlichkeit angenommen werden, wodurch er, ungeachtet der Fehler selbst der relativ richtigsten Erziehung, vor der Sünde bewahrt geblieben ist.

Eine derartige Ansicht pflegt an das Dogma von der Gottmenschheit Christi sich anzulehnen. Christus ist der Sündlose, weil er, obgleich in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe geboren, doch übernatürlich, durch die unmittelbare und absolute schöpferische Wirksamkeit Gottes erzeugt, vermöge dieser übernatürlichen Entstehung frei von der Erbsünde und in einer solchen Gotteskräftigkeit ist, dass er sich in normaler Weise entwickelt und die reale Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen, das Menschwerden Gottes und das Gottwerden des Menschen in sich zu Stande bringt[1]).

[1]) Vgl. z. B. Rothe, theol. Ethik. B. II. S. 277 ff.

In dem kirchlichen Systeme, nach welchem die zweite Person der Gottheit, der λόγος, sich in Christo (im Uterus der Jungfrau Maria) gesetzt hat, so dass dieser wahrer Gott und wahrer Mensch und beides in wahrhaftiger Vereinigung gewesen ist[1]), hat die Annahme einer in Christo verwirklichten Möglichkeit des Nichtsündigens (potuit non peccare) und auch einer Unmöglichkeit des Sündigens (non potuit peccare), ihren dogmatischen Halt theils darin, dass in Christo die des Sündigens fähige menschliche Natur gar keine eigene Persönlichkeit hat, sondern in die Persönlichkeit des heiligen Sohnes Gottes nur aufgenommen ist[2]), theils

---

[1]) Athanas. c. Arian. orat. II., 70. Ὥσπερ οὐκ ἂν ἠλευθερώθημεν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς κατάρας, εἰ μὴ φύσει σὰρξ ἦν ἀνθρωπίνη ἣν ἐνεδύσατο ὁ λόγος· οὐδὲν γὰρ κοινὸν ἦν ἡμῖν πρὸς τὸ ἀλλότριον· οὕτως οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ — ἀληθινὸς — ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ. Conf. Aug. 10 (Art. III.) „Filius Dei assumsit humanam naturam in utero Mariae virginis, ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo". Vgl. die steife Consequenz dieser Ansicht im Theologorum Saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae (s. E. L. Th. Henke, Programm bei Niederlegung des Prorectorats. Marburgi 1846. p. 28), z. B. Punctum 36: „Profitemur et docemus, Deum λόγον unitum homini edere miracula, et operari non seorsim aut separatim a natura humana assumta, sed pro sua bonitate placuisse ipsi, per assumtam humanitatem in ea et cum ea propriam divinam suam potentiam operando exercere. Unde corpus domini est adorabile, cum verbum manum suam corporalem extendens sanaverit febricitantem, vocem humanam edens suscitaverit Lazarum, manibus suis in cruce protensis principem aeris prostraverit".

[2]) Cat. maj. (s. Libb. symbb. Rec. Hase. Ed. II Lips. 1837. p. 495 [31]): „Nempe quod homo factus, et e Spiritu Sancto ac

darin, daſſ die Sünde nicht zum Begriffe der menſchlichen Natur gehört[1]).

Dieſer Halt fällt in letzterer Hinſicht nun aber ſogleich mit der Annahme weg, daſſ die menſchliche Natur ſo eingerichtet ſei, daſſ ſie durch die Sünde hindurch gemuſſt habe. Denn Freiheit von der Erbſünde iſt noch nicht Freiheit von der urſprünglichen menſchlichen Natur. Aber nur bei Freiheit auch von dieſer und der ihr nothwendigen Entwicklung würde die Sündloſigkeit des Erlöſers im Zuſammenhange einer Anſicht möglich ſein, welche die urſprüngliche menſchliche Natur als eine ſolche faſſt, deren Entwicklung nothwendig von der Sünde ausgeht. Denn iſt es der menſchlichen Natur eigenthümlich, von der Sünde anfangen zu müſſen; ſo iſt nicht einzuſehen, inwiefern das, was

---

Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus sit, ut esset peccati Dominus". Form. Conc. (ibid. p. 648 [43]): „In secundo fidei nostrae articulo, de redemptione, sacrae literae luculenter testantur, quod Filius Dei humanam nostram naturam (sine peccato tamen) assumpserit: ita quidem, ut nobis, fratribus suis, per omnia similis fieret, peccato excepto, ut Apostolus [Ebr. 2, 17.] docet".

[1]) Form. Conc. (ibid. p. 647 [41]): „Quod si prorsus nulla differentia esset inter naturam seu substantiam corporis atque animae nostrae, quae per peccatum originis corrupta sunt, et inter ipsum peccatum originale, quod naturam corrumpit: sequeretur alterutrum, videlicet aut Deum (quippe hujus naturae nostrae Creatorem) etiam ipsum peccatum originis creare et formare; id enim, hac ratione, ipsius opus et creatura esset: aut certe conficeretur, (cum peccatum sit opus Diaboli) ipsum Satanam hujus nostrae naturae, corporis atque animae, creatorem, atque ita naturam nostram opus et creaturam Diaboli esse, si absque omni discrimine nostra corrupta natura ipsum peccatum esset. Utrumque autem absurdum primo fidei nostrae Christianae articulo repugnat".

z. B. Rothe[1]) der Freiheit Christi von dem sündigen Hange als anerzeugtem (von der Erbsünde) gleich setzt, die ursprüngliche Richtigkeit nämlich seiner individuellen menschlichen Natur, ihn befähigt haben soll, „sich in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife zu entwickeln und die vielfachen Missgriffe seiner Erzieher, die bei ihrer, wenn gleich vergleichungsweise noch so sehr zurücktretenden Sündigkeit, (zumal sie ja auch mit unter dem unvermeidlich theilweise verderblichen Einfluss des eben auch nur relativ richtigen Gemeingeistes in ihrem Lebenskreise stehen), nicht ausbleiben können, unschädlich zu machen". Es muss dann vielmehr, wenn die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur ihn dagegen gesichert hat, sich irgend wie kraft seiner eignen Macht der Selbstbestimmung in die Sünde einzulassen, seine menschliche Natur nicht nur von der mit dem sündigen Hange behafteten, sondern auch von der durch die erste Schöpfung des Menschen gesetzten durchaus verschieden, d. h. aber keine wahrhaft menschliche Natur sein.

Will daher diese Theorie die Sündlosigkeit Christi festhalten; so kann sie's in der That nicht anders, als durch Beiseitsetzung oder Ignorirung der Wahrheit der menschlichen Natur Christi. Mag sie sich dessen bewusst sein oder nicht; sie macht die menschliche Natur Christi, indem sie ihr einen anderen Begriff unterlegt, als der ist, welcher der menschlichen Natur als solcher gegeben ist, zu einem Schein, und drängt bei folgerichtiger Durchführung zu einer dergestalt entschiedenen Apotheose des historischen Christus, dass dieser mit Gott

---

[1]) A. a. O. B. II. S. 280 f.

identificiret, Gotte gleich gesetzt, und die irdische Erscheinung Christi in einer Weise, wie sie etwa der mehrerer Gnostiker[1]) nicht fern stehen würde, nur als ein scheinbar menschliches Gewand angesehen werden muss, in welchem Gott selbst oder der *θεὸς λόγος* gewandelt hat.

Kann aber hienach die Theorie, nach welcher die Sünde mit Nothwendigkeit aus der ursprünglichen Unfreiheit hervorgeht, das Dogma vom Gottmenschen sich nicht aneignen, ohne in Doketismus hineinzugerathen; so ist die Frage, auf welche der Gang unserer Untersuchung uns führt, eben die, ob Spuren von irgend welchem Doketismus in der Anschauungsweise des Apostels Paulus von Christo vorhanden seien.

Hätte Usteri Recht in der Art, wie er die paulinische Christologie dargestellt hat; so träfe hier die Ansicht Pauli so völlig zu, dass in ihr die evidenteste Bestätigung läge der Meinung, dass die Sündlosigkeit Christi sich eben daher erklärt, dass er nicht wirklich Mensch, wie der erste Mensch, war, also auch nicht in sich die Nothwendigkeit des Anfangens von der Sünde hatte, sondern der ewige Logos in realer Erfüllung, also mit der Unmöglichkeit, sündigen zu können, in einer, sei es auch nicht scheinbaren, sondern wirklichen leiblichen Hülle. Usteri[2]) sagt: „Wenn wir nun fragen: da

---

[1]) Theodoret. ep. 145: *Βαλεντῖνος καὶ Βασιλείδης καὶ Βαρδεσάνης καὶ Ἁρμόνιος καὶ οἱ τούτων συμμορίας — τὸν θεὸν λόγον — φασὶν — ἐπιφανῆσαι — τοῖς ἀνθρώποις φαντασίᾳ χρησάμενον — ὃν τρόπον ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ καί τισιν ἄλλοις τῶν παλαιῶν.* Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Stuttg. 1845. Th. 1. A. 2. S. 296 ff. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengesch. Th. 1. A. 2. Leipz. 1847. S. 152.

[2]) S. Entwickelung des paulin. Lehrbegr. S. 328 f.

Paulus die Person Jesu zwiefach betrachtet, nämlich *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*, was gehört bei dieser Theilung auf die eine, und was auf die andere Seite? so werden wir leicht sehen, dass nach Paulus auf die Seite des Fleisches wirklich nur das Fleisch gehört, d. h. das *ὁμοίωμα* oder *σχῆμα ἀνθρώπου*, oder noch bestimmter das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας*, bloß die leibliche Hülle (*σκῆνος* Joh. 1, 14.), mit welcher er als Kind einer menschlichen Mutter geboren worden, dass hingegen alles Geistige, alles Denken und Wollen seiner höhern Natur angehört. Paulus identificirt also mit Ausnahme des bloß äußerlich als ein Gewand gedachten *σχῆμα ἀνθρώπου* oder *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* die ganze zeitliche Persönlichkeit Jesu mit dem Begriff und der Person des ewigen Logos, so wie ihn die philosophische Theologie aufgefasst hatte; die geschichtliche Erscheinung und die metaphysische Personification sind bei ihm in Eins zusammengeflossen. Diese Identität finden wir nirgends so klar ausgesprochen, als 1 Cor. 15, 47., wo es von Christo, als dem Gegenbild Adams heißt: „*ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*“.

Indess diese Auffassung ist falsch, wie folgende Betrachtung zeigen wird.

Allerdings hat Paulus einen einheitlichen Christus. Aber er fasst diesen in verschiedenen Existenzzuständen auf, in dem der Präexistenz, der irdischen Zeitlichkeit und der Postexistenz. Diese verschiedenen Zustände sind bestimmt zu unterscheiden, wenn man bei Ermittelung der Christologie des Paulus nicht in die Irre gerathen will.

Um aber eine feste Unterlage für die Untersuchung der An-

schauung des Apostels von Christo in den verschiedenen Existenz-zuständen desselben und die daraus rücksichtlich der Bestimmung der Möglichkeit der Sündlosigkeit des historischen Christus zu entnehmenden Ergebnisse zu gewinnen, dürfte es bei dem dermaligen Stande dogmatisch-exegetischer Betrachtungsweise zweckmäßig, ja nothwendig sein, dass wir vor Allem uns eine unzweideutige Antwort geben auf die Frage, ob Paulus überhaupt Christum, ganz abgesehen von seinen verschiedenen Existenzzuständen, in seiner Anschauung mit Gott wirklich identificirt habe, so dass in seinem Sinne Christus als Gott gedacht oder so im vollen Ernste genannt werden kann. Diese Frage ist entschieden zu verneinen, indem das dem Apostel eigenthümliche Gottesbewusstsein bei genauer Prüfung als ein solches erscheint, mit welchem sich die Vorstellung eines Christus, der Gott ist, weder hinsichtlich der Präexistenz, noch der irdischen Zeitlichkeit, noch der Postexistenz desselben verträgt.

Es spricht nämlich Paulus 1 Cor. 8, 6. seine Überzeugung dahin aus, dass es nur Einen Gott gebe, nämlich den Vater, welcher der Urgrund alles Seins und das Ziel unseres Lebens sei. Hier unterscheidet er von ihm Christum als den Einen Herrn, durch dessen Vermittelung alles, auch unser neuer sittlicher Zustand[1]) geworden sei. Hiemit ist zu vergleichen 1 Tim. 2, 5. *Εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς;*[2]) Eph.

---

[1]) Vgl. de Wette, Comm. zu d. St. S. 69.

[2]) Was freilich eine dogmatisch befangene Exegese mit einer Stelle, wie der angeführten, machen kann, dafür diene zum Beispiel Guil. Estius l. l. f. 774: „Quod quidem officium Christo competit non secun-

3, 15. *κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ., ἐξ οὗ*[1]) *πᾶσα πατριὰ κτλ.*; 4, 6. *Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν*[2]). Sodann geht aus 1 Cor. 3, 23., wo Paulus, nachdem er auf die Unabhängigkeit gedrungen hat, mit welcher die Corinther sich alle Lehrer nutzbar machen sollen, sie an ihre Abhängigkeit von Christo erinnert und eben, indem er von Verhältniss zu Verhältniss aufsteigt, mit dem höchsten endend sagt: *Χριστὸς δὲ Θεοῦ*, hervor, dass er, möge dies nun im Allgemeinen[3]) oder mit Meyer[4]) so zu fassen sein, dass der Apostel damit die Christus-Partei habe ihr Unrecht fühlen lassen wollen, indem er ihnen bemerklich gemacht, dass Christus nicht etwa ein Parteihaupt, sondern ein Untergebener Gottes sei, eine solche Anschauung von dem Verhältnisse Christi zu Gotte gehabt habe, bei welcher dem mit sich irgend wie einigen religiösen Gemüthe auch, wenn es zu speculativen Erörterungen greift, eine Identificirung beider unmöglich ist. Noch deutlicher aber ergiebt sich dies aus Stellen, in welchen der Apostel Christum als den von Gott Abgesendeten darstellt, Gal. 4, 4. *ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ κτλ.*, vgl.

---

dum naturam qua Deus est, (hoc enim modo etiam ipse est alterum extremorum) sed secundum naturam qua homo est. Unde expresse ait Apostolus, homo Christus Jesus". — Übrigens vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 5. Leipz. 1844. S. 76. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. II. Gött. 1850. S. 96 f.

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T. B. III. Th. 1. Jen. 1847. S. 93.

[2]) Vgl. Harless, de Wette und Meyer zu der St.

[3]) S. de Wette zu d. St. S. 32.

[4]) Krit. exeg. Comm. Abth. 5, Gött. 1849, S. 81 f.

Röm. 8, 3. u. a., wie aus solchen, in denen er die Majestät, welcher Christus sich nach seinem Abschiede von der Erde erfreut, als ihm von Gotte zum Lohne seines Gehorsams verliehen darstellt, Phil. 2, 9. *Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε κτλ.*[1]), vgl. Eph. 1, 20 ff. Außerdem macht Paulus auf das Bestimmteste einen Unterschied zwischen Christus und Gott, wenn er erklärt, dass Gott jenem alles unterworfen habe, Gott selbst aber davon natürlich als der Unterwerfende ausgenommen sei, ja dass, wenn jene Unterwerfung von Allem unter Christus erfüllt sein werde, damit Gott Alles in Allem sei, 1 Cor. 15, 27 f., und wenn er da, wo er in dem Namen Jesu sich Aller Knie beugen lässt nach Gottes Willen, sagt, dass dies geschehen solle *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*, Phil. 2, 10. und 11. Ferner wird Gott Eph. 1, 17. ausdrücklich *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 2 Cor. 1, 3. und Col. 1, 3. *πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt, und Christus Col. 1, 15. *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Endlich dankt Paulus Gotte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Röm. 1, 8. u. a., bezeichnet sich als einen Apostel Christi *διὰ θελήματος θεοῦ* 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Col. 1, 1., unterscheidet Gal. 1, 1., wo er seinen apostolischen Beruf von Christus und Gott ableitet, diesen von jenem als den, der ihn auferweckt hat von den Todten, und leicht ließen sich, wenn's noch deren bedürfte, andre Stellen bemerklich machen, aus denen gleichfalls auf das Sicherste zu erkennen ist, dass das ganze religiöse Bewusstsein des Apostels von der Idee der Abso-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Phil. 2, 6 ff. in den theol. Stud. und Kritiken. Jahrg. 1848. H. 4. S. 915.

lutheit des Einen Gottes erfüllt ist, zu welchem Christus, dessen göttliche Herrlichkeit vor der Menschwerdung als eine abgeleitete, dessen jetzige göttliche Glorie als eine verliehene, und dessen göttliche Herrscherhoheit als eine zur Zurückgabe an Gott bestimmte erscheinet, im Verhältnisse der Abhängigkeit und der Unterordnung stehet.

Hienach lässt sich wohl der Kanon geltend machen, dass die Stellen, in denen Paulus Christum mit Gott zu identificiren scheint durch die Bezeichnung *θεὸς*, wenn es irgend kritisch und dem Zusammenhange nach geschehen kann, eine Auslegung fordern, welche mit jener klar hervortretenden Ansicht des Apostels nicht streitet.

Wenn wir nun von diesem Standpunkte aus zunächst Röm. 9, 5. betrachten; so werden wir nicht zweifelhaft sein können, dass die Worte *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*, wenn sie irgend sprachlich anders zu erklären sind, nicht auf Christus bezogen werden dürfen, wie dies freilich, indem hinter *σάρκα* ein Komma gesetzt ward (*ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ κτλ.*), von Iren., Tertull., Cypr., Epiph., Luther, Calvin, Beza, neuerlich von Michaelis, Koppe, Tholuck, Schott, Flatt, Klee, Rückert, (welcher A. 2. diese Verbindung als sehr zweifelhaft ansieht), Usteri, Benecke, Beck, Olshausen, (de Wette entscheidet sich nicht), geschehen ist.

Es treten nun aber besonders zwei Erklärungen hervor, welche in sprachlicher Hinsicht keineswegs solche Bedenken machen, dass diese irgend gleich zu setzen wären dem Übelstande, welcher bei der bereits bemerkten Fassung rücksichtlich des Lehrbegriffes Pauli entsteht.

Eine derselben setzt nach *σάρκα* ein Punkt und sieht die Worte *ὁ ὢν κτλ.* als eine vom Vorherigen gesonderte Doxologie auf Gott[1]) an: der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit. So Ignat., Orig., Athanas., Basil., Gregor. Nyss., Chrys., Theodoret, dann Bucer, endlich Semler, Stolz, Böhme, Reiche, Köllner, Paulus[2]), Fritsche, Lachmann, Schott, Reiche, Meyer, Köllner, Glöckler, Schrader, Bretschneider.[3]), Baur[4]). Gegen diese Erklärung ist von denen, welche die Doxologie auf Christum beziehen zu müssen glaubten, — um solcher Entgegnungen, wie, dass *ὢν* überflüssig, ohne ein verbindendes *δὲ* die Construction ungefügig sei, dass man zwischen *θεὸς* und *εὐλογητὸς* ein *εἴη* oder *ἐστὶ* vermisse und dergleichen[5]), nicht zu gedenken, — besonders dies eingewandt, 1) dass zu *τὸ κατὰ σάρκα* nothwendig ein Gegensatz erfordert werde[6]). Allein dies ist zu viel gesagt. Dem nächsten Zusammenhange nach kann immerhin noch eine höhere Aussage von Christo eintreten, aber einen Gegensatz, wie Röm. 1, 3., wo es dem

---

[1]) Paulus hat an keiner Stelle eine in solche Worte gefasste Lobpreisung Christi. Anders ist es 2 Petr. 3, 18. Apok. 5, 12 f., die indess hier, wo von Paulus die Rede ist, nicht weiter in Betracht kommen.

[2]) In den Annalen d. ges. Theol. 1834. Jan. S. 86 ff.

[3]) Dogmat. Th. 1. S. 605.

[4]) Paulus, der Apostel Jesu Christi. S. 624 f.

[5]) Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4. Gött. 1836, S. 207 sagt in Bezug auf diese philologischen Einwände richtig: sie sollten billig als antiquirt betrachtet werden dürfen. Paulus kannte die Gesetze nicht, die ihm der Mechanismus seiner Ausleger geschrieben hat. Vgl. auch Rückert, Comm. über den Römerbrief. 2. A. Th. 2. S. 15 f.

[6]) S. z. B. J. P. Lange, christl. Dogmatik. Th. 2. Heidelb. 1851, S. 161.

Apostel darauf ankommt, seinen Begriff von Christus nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen darzulegen, kann man hier nicht fordern, wo er die Vorzüge des jüdischen Volks explicirt, deren vornehmster sei, dass Christus daraus hervorgegangen. Dies konnte er aber nicht ohne die Einschränkung sagen, dass nur von der natürlichen Abstammung desselben die Rede sei. Hier bedurfte das *τὸ κατὰ σάρκα* durchaus kein Prädikat, das dieser Bestimmung das Gegengewicht gäbe; so wenig wie Gal. 4, 4. das *γενόμενος ἐκ γυναικός*. Sodann aber 2) stehe bei den Doxologieen im hebräisch-jüdischen Stil gewöhnlich das *εὐλογητὸς* voran, nicht *θεός*[1]. Allein dieser Gebrauch ist in der alexandrinischen Übersetzung, vgl. Ps. 68, 20., nicht unbedingt[2], und als Grund jener Stellung lässt sich angeben, dass dort im Voraufgegangenen Gott immer schon genannt worden ist, während an unsrer Stelle eben der Nachdruck auf diesem Namen lag[3]. Es soll 3) auffällig sein, dass Paulus hier plötzlich in eine Lobpreisung Gottes ausbreche[4]. Allein wir finden nichts natürlicher, als dass Paulus da, wo er bei dem höchsten Vorzuge ankam, den Gott seiner Nation zu Theil werden lassen, sein Dankgefühl dergestalt ausdrückt, dass er andeutet, wie für immer (*εἰς τοὺς αἰῶνας*), nachdem Christus erschienen sei, Grund zur Lobpreisung vorhanden sein werde. Wir bekennen, dass

---

[1]) Dieser Gegengrund ist zuerst erwähnt von Faustus Socinus im libellus de divinitate filii et spiritus sancti. Opp. II, 581. S. Tholuck, Comm. zum Römerbrief, S. 491.

[2]) S. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 385 f.

[3]) Fritsche, Pauli ad Rom. ep. Tom. II. p. 274.

[4]) S. J. P. Lange a. a. O.

wir gegen diese Erklärung, abgesehen von der wohl nicht zu läugnenden Härte der Wortstellung *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς*, welche dadurch nicht vermindert wird, wenn man mit Morus, (der indess das Ganze auf Christum bezieht), und Reiche, (der das Ganze auf Gott bezieht), interpungirt: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς, εὐλ. κτλ.*, der über Alles Seiende, Gott, sei gepriesen in Ewigkeit, besonders nur durch die eine Erwägung eingenommen sind, dass sich psychologisch nicht einsehen lässt, wie der Apostel hier, wo gar kein Grund dazu vorhanden war, auf die Erhabenheit Gottes über Alles (oder über Alle)[1]) hinzuweisen, das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* so nachdrücklich in die Doxologie hat aufnehmen mögen. Denn den Grund, Christum dadurch in Schatten zu stellen, konnte er dann denkbarer Weise nicht haben, da er so doch nur von ihm *τὸ κατὰ σάρκα* geredet hatte.

Daher ist es uns fast, als sei die andere Erklärung vorzuziehen, welche hinter *σάρκα* ein Komma, hinter *ἐπὶ πάντων* ein Punktum setzt, so dass das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* auf Christum zu beziehen ist, und die Doxologie nur, wie dies ja ihre gewöhnliche Form ist, in den Worten besteht: *θεὸς εὐλογ. κτλ.* Diese Beziehung ist schon von Erasmus vorgeschlagen. Wettstein, Locke, Clarke, Ammon[2]), Stolz, Justi[3]), Grimm[4]), Baumgarten-Crusius[5]) haben sie

---

[1]) Soll *ἐπὶ πάντων* als Masculinum genommen werden, so muss dies vom Contexte gestattet sein.

[2]) Bibl. Theol. B. I. S. 220.

[3]) Abhandl. über Röm. 9, 5. in Paulus Memorabilien 1. und in seinen vermischten Abhandlungen 1798. 344 der zweit. Samml.

[4]) De Joanneae christologiae indole Paulinae comparata. Lips. 1833. p. 75 sq.

[5]) Exeget. Schriften zum N. T. B. II. Th. 1. Jen. 1844, S. 266.

gebilligt. Man hat gegen diese Fassung eingewandt: Das sei fühlbar abrupt, nicht bloß die kurze Charakterisirung Christi, sondern auch die Doxologie selbst, die mit ὁ ὢν ἐπὶ πάντων ihre pragmatische Bindung an das Vorherige verliere[1]). Allein das abgerissene Eintreten der Doxologie hat nichts Naturwidriges; es ist der durch die Betrachtung des Höchsten, das Gott Israel verliehen hat, gesteigerten religiösen Empfindung angemessen. Die Bindung liegt zwischen den Worten in dieser Empfindung. Jene kurze Charakterisirung Christi aber war hier gerade am rechten Orte. Es kam ja dem Apostel eben auf nichts weiter, als darauf an, Christum, welcher κατὰ σάρκα den Israeliten angehöre, als einen solchen hinzustellen, der hervorrage vor Allen, mehr sei, als Alle[2]), auf welche, weil sie zu ihnen volksthümlich gehörten, die Juden sich etwas zu Gute thaten. Diese aber waren gerade οἱ πατέρες, Abraham, Isaak und Jakob, deren Nachkommenschaft nach Gottes Verheißungen gesegnet sein sollte. Über sie stellt Paulus Christum mit den Worten ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, mag

---

[1]) Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 4, Gött. 1836, S. 208 f.

[2]) Ob die Formel ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, wie nach der Übersetzung von Baumgarten-Crusius a. a. O.: „welcher [jedoch] hoch über Allen steht", und von Grimm l. l.: „quamvis dignitate eos (patres) longe superet", geradezu als Ausdruck für Erhabenheit genommen werden könne, ist mir ungewiss. Chrysostomus erklärt das ὁ ἐπὶ πάντων Eph. 4, 6. durch ὁ ἐπάνω πάντων. Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. S. 131. Indess dass die Anschauung der Erhabenheit über Alle darin verborgen liege, bezweifle ich nicht, wenn ich auch zunächst dem Sprachgebrauche des ἐπὶ c. Gen. nach darin die Bezeichnung des Herrschaftsverhältnisses über Alles sehe. Vgl. Winer, Gramm. 3. A. S. 322. Herm. Vig. p. 612. II. Bernhardy, Syntax, S. 247. Lobeck ad Phryn. p. 164. 174. Lennep. ad Phalar. p. 306. Jacob ad Luc. Tox. p. 104.

man dies nun im Masculinum fassen, was bei dieser Beziehung dem Contexte nach vielleicht angeht, oder, was mir sicherer zu sein scheint, als Neutrum, wo dann freilich der Schluss auf sie ein eingehüllter ist[1]). Wir meinen nun aber, Paulus sei durch diesen über Christum gebrauchten Ausdruck, der, im absoluten Sinne gefasst, in welchem er ihn nicht dachte, einen Verstoß gegen sein religiöses Gefühl enthielt, in welchem er nur Gott als den über Alles Seienden verehrte, unmittelbar zu der so ganz natürlich abgerissen erfolgenden Lobpreisung Gottes getrieben, und es erkläre so sich das Voranstehen von θεὸς, da dieser Begriff dann sich nothwendig vordrängen musste[2]). Dann hätten wir freilich in unserer Stelle das gerade Gegentheil von dem, was diejenigen, welche sie als Doxologie auf Christum beziehen, darin finden. Diese Genesis der Stelle kann an sich nichts Unwahrscheinliches haben. Ja ein ähnlicher Gang der Gedanken kommt

---

[1]) Baumgarten-Crusius a. a. O. entscheidet sich dafür, dass es als Masculinum zu nehmen sei, und erklärt: „über Alle, Christen oder auch weiter Menschen". Ich bin der Ansicht, dass bei dieser allgemeinen Beziehung der Context nicht die Fassung des πάντων als Masculinum gestatte. Dass aber ὁ ὢν ἐπὶ πάντων ohne Weiteres heißen könne: der über Alle ist, nämlich Alle, die sonst herrlich gepriesen werden in Israel, über die πατέρες, wage ich nicht zu behaupten. Die Beziehung indess auf diese glaube ich bei der Fassung des πάντων als Neutrum, — der involvirte Schluss liegt ja nahe, — des Zusammenhanges wegen festhalten zu müssen.

[2]) Meyer im Comm. zu d. St. S. 209 meint, bei der Trennung des ὁ ὢν ἐπὶ πάντων von θεὸς κτλ. falle das Motiv weg, weshalb Paulus nicht wie gewöhnlich (vgl. 1 Cor. 1, 3. und die Doxologieen bei d. LXX) εὐλογ. vorangestellt hat. Dieses Motiv sei nämlich der Nachdruck, welchen θεὸς durch die Charakterisirung ὁ ὢν ἐπὶ πάντων erhält. So auch Rückert zu d. St. B. II. S. 15. f. Durch unsere Deutung dürfte dies Bedenken gehoben sein.

1 Cor. 15, 27. vor. Indem Paulus dort sagt: Christo sei *πάντα* unterworfen, fügt er hinzu: *δῆλον, ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα.* Hier macht sich die Überzeugung von der Absolutheit Gottes auf reflexionsmäßigem Wege geltend; an unserer Stelle in der abgerissenen Form des erregten Gefühls. Bei dieser Auffassung muss aber zugleich der Einwand wegfallen, dass Paulus das, was er von Christo prädicire, in eine Form einhülle, die er sonst nicht gebrauche, indem er ihn wohl *τὸν κύριον* zu nennen, aber nicht ohne Substantiv als *τὸν ἐπὶ πάντων* zu bezeichnen pflege[1]). War diese Bezeichnung behufs der Steigerung der Wohlthaten Gottes passend, — der Ausdruck *ὁ κύριος* wäre hier aber unpassend gewesen, — so ist nicht einzusehen, wie man sich daran stoßen kann, dass sie sonst nicht eben so vorkommt. Eben weil sie aber ungewöhnlich war, kein Ausdruck, für welchen Paulus, wie für andere, eine fertige, abgeschlossene Anschauung in seinem Gemüthe hatte, konnte, da er sie schrieb, sein religiöses Gefühl, das keine absolute Bedeutung des *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* zulies, zur Lobpreisung Gottes angeregt werden. Endlich aber können wir die vorgetragene Ansicht aufzugeben durch die Bemerkung[2]) nicht bewogen werden, dass sich auch der Übelstand finde, dass *θεὸς* ohne Artikel hier unerträglich wäre. Das bloße Gefühl des Unerträglichen entscheidet nichts. Es könnte *θεὸς* mit Artikel auch für unerträglich gehalten werden. Im Zusammenhange liegt aber keine Forderung des Artikels, und sprachlich dürfte sich bei Paulus nichts gegen das artikellose *θεὸς*, wo es dem Prädikate vorangestellt ist,

---

[1]) Dies wendet Rückert ein im Comm. zu d. St. B. II. S. 15.
[2]) Rückert a. a. O.

einwenden lassen. Vgl. *θεὸς μάρτυς* 1 Thess. 2, 5. mit *μάρτυς ὁ θεὸς* Röm. 1, 9.

Über die sonstigen Stellen, in denen Paulus Christum *θεὸς* genannt haben soll, können wir kurz sein. Sie sind 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 3. 2, 13. 3, 5., also in Briefen, welche immer nur von dem, welcher alle Zweifel gegen ihre Ächtheit[1]) bei sich überwunden hat, als nöthigen Falls auch allein in Bezug auf den paulinischen Lehrgehalt entscheidend werden angesehen werden, und Eph. 5, 5.

Es verdient aber 1 Tim. 3, 16. von den drei Lesarten: *θεὸς, ὅς, ὅ* die Lesart *ὅς* theils in Rücksicht auf das Gewicht der äußeren Zeugen, theils nach der Ansicht der vorzüglichsten Kritiker, Wettstein, Griesbach, Lachmann u. A., theils dem Inhalte der Stelle selbst nach den Vorzug, was wir nach dem von de Wette[2]) Beigebrachten

---

[1]) Gegen die Ächtheit der Pastoralbriefe hat sich seit dem Hervortreten der Ansicht Eichhorns, dass die Briefe von einem Schüler des Apostels Paulus geschrieben seien, nicht bloß Baur (s. die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels 1835 und Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttg. 1845, S. 492 ff.), sondern auch de Wette, (s. kurze Erkl. der Briefe an Titus, Tim. und die Hebr., 1844, Vorr. S. VI) ausgesprochen, und auch Credner (s. das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt für denkende Leser der Bibel, 1841—43 hat Th. 2. S. 96 f. seine frühere eklektische Ansicht verlassen. Vertheidigt ist die Ächtheit derselben u. A. von Hug, Bertholdt, Feilmoser, Guerike, Kling, Heydenreich, Mack, Matthies. Auch Huther hat sie in Schutz genommen.

[2]) S. kurzgef. exeget. Handb. B. II. Th. 5. S. 87. — *Θεὸς* ist von Knapp im Texte beibehalten, außerdem von Mill, Matthäi, Reck, Heydenreich, Leo, Mack vertheidigt. Die steif gewordene kirchliche Orthodoxie pflegt überall daran zu halten. Bezüglich der Lesart *ὅ*, welche in der lateinischen Kirche umfasst ist, s. bes. Schulthess, exegetisch-theolog. Forschungen. B II. St. 2. 1819. S. 354 ff. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 386. Grimm, de Joanneae christologiae indole etc. p. 77.

nicht weiter nöthig zu haben glauben zu erhärten. Daſſ aber Tit. 1, 3. *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* und 3, 5. *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* nicht von Christo, sondern von Gott ausgesagt sei, (vgl. 1 Tim. 1, 1.), ist an diesen Stellen so klar, daſſ man sich wundern muſſ, wie selbst Usteri[1]) dies in Bezug auf 1, 3. nicht zugeben will. Mehr Bedenken mag 2, 13. haben: *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Indeſſ weder was Usteri a. a. O. dafür, daſſ hier mit dem großen Gotte Christus gemeint sein müſſe, angegeben hat, noch was in Tholuck's literarischem Anzeiger[2]) dafür hat geltend gemacht werden sollen, ist der Art, daſſ diese Faſſung[3]) geboten würde. Die Beziehung auf Christum hat nichts weiter für sich, als das Fehlen des Artikels vor *σωτ. ἡμῶν* und die Voranstellung

---

[1]) Paulin. Lehrbegriff. S. 326.

[2]) 1837. 1. Nr. 4—7. „Einige Bemerkungen zu den Stellen, in welchen der Apostel Paulus Christum Gott nennt. Vgl. damit Frommann, Johann. Lehrbegriff. S. 518—29. Gegen die Beziehung auf Christus s. bes. das von Fritsche Bemerkte in Pauli ad Rom. ep. Tom. II. p. 266 sq. Anm., Grimm a. a. O. p. 77., de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 5. S. 17.

[3]) Eine dritte Faſſung, welche J. P. Lange in der christl. Dogmatik. Th. 2. Heidelb. 1851, S. 162 vorträgt, dürfte sprachlich gar nicht zu rechtfertigen sein. Derselbe sagt: „Allein zwischen die entgegengesetzten Auslegungen, welche das Prädikat, der große Gott, entweder von dem Heiland Christus unterscheiden, oder mit demselben identificiren wollen, darf sich unversehens noch eine andere stellen, welche Jesum selbst als die Herrlichkeit oder den Erscheinungsglanz des großen Gottes betrachtet. Nämlich so: wir erwarten die Erscheinung Christi, wie er einerseits als die Herrlichkeit oder die Offenbarung (die Schechinah) des großen Gottes, wie er andrerseits als unser Heiland, offenbar werden soll. Bei dieser Auslegung steht dann freilich Christus immer noch in dem Glanze der Wesenseinheit mit dem Vater, so wie eines bestimmten persönlichen Gegensatzes gegen das verborgene Wesen desselben, vor uns da".

dieses Beiworts. Dagegen ist geltend gemacht worden, σωτῆρος habe, da es durch das hinzugefügte ἡμῶν schon genug seine Bestimmtheit erhalten habe, des Artikels nicht bedurft, und die Worte σωτῆρος ἡμῶν als Apposition vor das nomen proprium Ἰησοῦ Χριστοῦ gesetzt bedeuten so viel als: Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι σωτὴρ ἡμῶν[1]). Jedenfalls ist entschieden wider jene Beziehung der Umstand, dass in den Pastoralbriefen selbst sonst der Vater immer klar von Jesu Christo unterschieden, Christus als Mensch Gotte gegenübergestellt wird (Tit. 1, 4. 3, 4—6. 1 Tim. 1, 2. 2, 5. 2 Tim. 4, 1.), womit sich die Aussage, dass Christus, wenn auch der erhöhete Christus, der μέγας θεὸς sei, vor einem unverblendeten Sinne nicht verträgt[2]).

Was endlich Ephes. 5, 5. ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ betrifft; so ist eine zwiefache Erklärung in Betracht zu ziehen, die eine, welche übersetzt: in dem Reiche Christi und Gottes, die andere, welche so auslegt: in dem Reiche dessen, welcher Christus und Gott ist. Unter den Neueren haben Harless[3]), Rückert[4]), Tholuck[5]) die letztere Auslegung, unter Berufung auf das Fehlen des Artikels vor

---

[1]) Winer, Grammatik 3. A. S. 115.

[2]) In der Stelle der Apostelgeschichte 20, 28., wo in einer Rede Pauli vorkommt: ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου möchte mit den meisten Auslegern der Lesart τοῦ κυρίου statt τοῦ θεοῦ der Vorzug zu geben sein. Vgl. Heinrichs im Excurse zu d. St.

[3]) S. Comm. über den Brief Pauli an die Ephesier. Erlang. 1834. S. 457 f.

[4]) S. der Brief Pauli an die Epheser. Leipz. 1834. S. 226 f.

[5]) S. Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. N. A. Halle 1842. S. 489 f.

θεοῦ, für die allein zulässige erklärt. Es muss zugegeben werden, dass die von Gerhard, Moldenh., Baumg. u. A. vorgetragene Unterscheidung zwischen dem jetzt auf Erden bestehenden Reiche der Gnade, welches *βασ. τοῦ Χριστοῦ,* und dem einst zu erwartenden Reiche der Herrlichkeit, welches *βασ. θεοῦ* genannt werde, eine willkürliche, durch keinen analogen Fall zu rechtfertigende ist. Aber die Nöthigung, um deretwillen manche Ausleger stillschweigend über das Fehlen des Artikels hingegangen sein sollen — zum Zeichen, dass sie nur zu gut gesehen, was in den Worten liegt, nämlich entweder anzunehmen, Paulus habe hier höchst ungenau geschrieben, oder er wolle ein und dasselbe Subject sowohl *Χριστὸς* genannt wissen als *θεὸς,* wie wenn er sagt *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* nenne also hier Christum Gott, vermag ich nicht anzuerkennen. Die Grammatik gestattet freilich jene Fassung, aber sie fordert dieselbe nicht. Denn wenn gleich gewöhnlich der Artikel wiederholt wird, wenn die verbundenen Begriffe jeder für sich zu denken, nicht zu einer Gesammtheit zusammenzufassen sind; so kommen doch Ausnahmen von dieser Regel nicht bloß bei den Attikern und zwar sowohl wenn die Nomina von verschiedenen als wenn sie von demselben Genus sind, am häufigsten bei Plato[1]), vor, sondern auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern,

---

[1]) Z. B. Plat. rep. 9. p. 586. *τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ.* 8. p. 557. *οἱ παῖδες τε καὶ γυναῖκες.* Vgl. außerdem unter den von K. W. Krüger, griech. Sprachlehre für Schulen. Th. 1. Hft. 2. A. 2., Berlin 1846, S. 246 angeführten Beispielen aus Plato: *Ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν. — Αἴτιος τοῦ ζῆν ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάτρων. — Τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐρασταί εἰσιν οἱ φιλόσοφοι.*

z. B. Marc. 15, 1. *συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων,* wo es Riemandem einfallen wird, zu übersetzen: mit denen, welche Älteste und Schriftgelehrte (in Einer Person) waren. Außerdem ist zu erwägen, dass bei mehreren mit einander verbundenen Nom. propr. der Artikel gewöhnlich nur bei dem ersten gesetzt wird, z. B. Akt. 1, 13. Luc. 16, 23., die Nomina *Χριστὸς* und *Θεὸς* aber den Charakter der Nom. propr. haben, und dass *Θεὸς,* welches überhaupt am häufigsten ohne Artikel vorkommt[1]), eines solchen gar nicht bedarf. Vgl. *βασιλεία Θεοῦ* 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21. Wenn aber hienach die Berufung derer, welche als die allein zulässige Auslegung unserer Stelle die ansehen, *Θεὸς* als Prädikat Christi zu fassen, auf die Grammatik als unberechtigt erscheinen muss; so sind die Entscheidungsgründe, welche Auslegung richtig sei, anderweit zu suchen. Gesetzt, Paulus hätte Christum Gott nennen können, sei es nun im Sinne der Identität, oder sei es so, wie Hase[2]) meint, dass Jesus auf verschiedenen Standpunkten des Glaubens an ihn nach damaligem Sprachgebrauche *Θεὸς* habe genannt werden mögen, ohne dass daraus auf seine wesentliche Gleichheit mit Gott geschlossen werden dürfe; — welche Veranlassung sollte Paulus, der sonst so selten, falls überhaupt wirklich, sich dieses Prädikats bedient, gehabt haben, ihn an unserer Stelle *τὸν Χριστὸν καὶ Θεὸν* zu nennen? Harless meint, der Apostel füge zu *τοῦ Χριστοῦ* das *καὶ Θεοῦ* hinzu, weil eben hiemit

---

[1]) S. Winer Grammatik. 3. A. Leipz. 1830. S. 108.

[2]) S. Evangel. Dogmatik. 4. A. Leipz. 1850. S. 200.

klar werde, dass, wer Götzen dient, nicht Genosse des Reiches sein könne, dessen König der lebendige Gott selbst sei. Der lebendige Gott? Das ist doch wohl eben der *θεός*. Hiemit würde also nur erläutert sein, warum Paulus *θεοῦ* geschrieben habe. Er hätte dann füglich mit *ἐν τῇ βασιλείᾳ θεοῦ* (vgl. Gal. 5, 21.) genug gesagt, und es war bei dieser Veranlassung keine Veranlassung vorhanden, die *βασ.* eine *βασ. τοῦ Χριστοῦ* zu nennen. Mir scheint es, als ob die Veranlassung, das Reich, in welches der *πόρνος* und der *ἀκάθαρτος* und der *πλεονέκτης* nicht hineinkommen, und das gewöhnlich nur *βασ. θεοῦ* genannt wird, hier als *βασ. τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, als Reich Christi und Gottes zu bezeichnen, in der Nachwirkung der Vorstellung dessen lag, was Paulus 5, 1 und 2. von dem Nachahmen Gottes in der Liebe, in welcher auch Christus uns liebte, als geliebte Kinder, gesagt hat, und wobei auch sowohl Christus als Gott für den Wandel der Reichsgenossen als bestimmend gedacht sind. An sich aber kann ja die Bezeichnung des Reiches als einer *βασ.* Christi und Gottes nicht auffallen. Sie ist klimaktisch, von derselben Anschauungsweise aus gedacht, wie Gal. 1, 1. das *ἀπόστολος — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός*. Daher sehe ich nicht, wie diese Verbindung etwas Schweres und Unnatürliches haben soll. Denkt man nun aber endlich daran, dass nach paulinischer Betrachtungsweise das messianische Reich eben Christo unter der Oberherrschaft Gottes, dem es Christus bei der Vollendung als einigem Regenten übergiebt (1 Cor. 15, 24. 27. 28.), zugehört; so wird man nach dem im Obigen rücksichtlich des Gottesbewusstseins aufgestellten Kanon nicht zweifelhaft sein können, dass man sich,

mit Meyer[1]), für die Auslegung zu entscheiden habe, welche übersetzt: in dem Reiche Christi und Gottes.

So wird man denn aber nicht weiter sagen dürfen, es seien nur dogmatische Vorurtheile, welche sich daran stoßen, dass Christus von Paulus solle θεός genannt worden sein[2]). Vielmehr hat dies eben der Gottesbegriff des Paulus nicht zugelassen. Denn wird die Absolutheit, d. h. Unbedingtheit, schlechthin nur Gotte, wie er näher als Vater bestimmt wird, zugeschrieben, Christus aber vom Anbeginn seiner Existenz an bis zum Schluss seiner Herrschaft als von Gott bedingt, als abhängig, gesetzt; so fehlt ihm eben das Moment der Absolutheit. Würde es von Paulus gleichwohl auf ihn übertragen; so wäre seine Anschauung in einem Gegensatze, den ihm keine der modernen spekulativen Trinitätslehren zu lösen vermöchte. Eine solche kann ja den Begriff der göttlichen Vollwesenheit und Absolutheit nur auf Gott als die einige göttliche Persönlichkeit beziehen, welche alle ihre Wesensunterschiede aus dem ureinigen Centro ihrer Subjectivität als selbstbewusste Hypostasen und Momente ihres ewigen Lebensprocesses in sich befasst. Nur diese Eine Persönlichkeit, diese Eine essentia kann sie als θεός bestimmen. Mögen jene Momente als göttliche Hypostasen gefasst werden; es kann, ohne dass der Eine Gott in drei neben einander stehende Wesen zersplittert wird, nicht jede derselben mit dem Prädikate θεός, es wäre denn im uneigentlichen Sinne, belegt werden. Hätte aber Paulus den Ausdruck θεός im uneigent-

[1]) Krit. exeg. Comm. Abth. 8. Gött. 1843. S. 202.

[2]) Vgl. Harless, Comm. über den Brief Pauli an die Epheser. Erlang. 1834. S. 458.

lichen Sinne von Christo gebraucht; so wäre es wundersam, dass er, was nie geschieht, nicht auch den heiligen Geist so genannt hat, noch wundersamer aber, dass er stets nachdrücklich den Vater als den Einen Gott bezeichnet. Muss man hieraus schließen, dass er den Ausdruck θεὸς, vom Vater gebraucht, im eigentlichen Sinne nimmt, also nur diesen als das absolute Wesen denkt; so kann er diesen Begriff im vollen eigentlichen Sinne nicht von dem Sohne, dessen Sein ein Sein durch einen Andern ist, gebrauchen. Daher muss ich der Meinung sein, dass durchaus falsch sei, was sowohl Usteri[1]) als Dähne[2]) und auch Tholuck[3]) behaupten, dass nämlich, gesetzt, Paulus habe Jesum nicht wirklich Gott genannt, dies doch hätte geschehen können, ohne dass Paulus eigentlich etwas Anderes, oder auch nur etwas Weiteres gesagt hätte, als was in Stellen liege, in denen er Christo göttliche Wesensgleichheit und Majestät zuschreibe. Denn für mich liegt die Sache so, dass, wenn ich aus ganz klaren Stellen zu der Überzeugung gelangt bin, dass Paulus unter dem θεὸς nur das absolute Urwesen denkt, wie es in seinem absoluten Fürsichsein sich ewig von allem Anderen, das ist, unterscheidet, aus dem Alles wird, und das zuletzt Alles in Allem sein wird, ich die dunkleren Stellen, in welchen Christi Verhältniss zu Gotte dargelegt ist, nur so erläutern zu dürfen vermeine, dass jene klar hervortretende Anschauung dadurch in keiner Weise alterirt wird. Dabei allein habe ich keine

---

[1]) S. paulin. Lehrbegr. S. 324.

[2]) S. paulin. Lehrbegr. S. 110.

[3]) S. Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. N. A. Halle 1842. S. 485.

andere Voraussetzung, als die, welche ich aus dem Schriftsteller selbst besitze, zu welcher ich durch ihn selbst legitimirt bin.

Fassen wir nun aber weiter die Stellen in's Auge, aus denen positiv näher zu entnehmen ist, welche Anschauung Paulus von dem Verhältnisse Christi zu Gotte und den Menschen gehabt hat; so werden wir wohl thun, dabei den im Obigen angedeuteten Unterschied zwischen den drei Existenzzuständen Christi festzuhalten.

Was zuerst den nachirdischen Christus betrifft; — von dem Stande der Vollendung ist der Blick auf Anfang und Fortgang am leichtesten und sichersten; — so wird nicht zu bestreiten sein, dass Phil. 2, 10, wo von der Kniebeugung vor Christo die Rede ist, eben auf ihn, auf Christum in seinem Erhöhungszustande, geht, da jene zu dem Lohne gehört der Erhöhung (*διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε —, ἵνα κτλ.*). Gleicher Maßen wird 1 Cor. 1, 2. bei *τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν πάντι τόπῳ κτλ.* auch nur an den zur Gemeinschaft des göttlichen Regiments erhöheten Christus zu denken sein, wie dies in der Natur der Sache liegt und durch das *ἐν πάντι τόπῳ κτλ.* bestätigt wird.

Dass dies aber eben so in Col. 1, 15. *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,* 2 Cor. 4, 4. *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ,* und Col. 2, 9. *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος,* geschehen müsse, geht auf's Entschiedenste daraus hervor, dass Paulus hier die präsentische Form *ἐστὶν, κατοικεῖ* gebraucht. Denn so kann er dabei Christum nur nach seinem gegenwärtigen Sein, also nach der Per-

manenz seines Seins im Erhöhungszustande im Auge haben[1]). Sagt aber Paulus aus, nicht, was Christus war, was in ihm wohnte, sondern was er ist, was in ihm wohnt; so ist die Beziehung jener Worte bloß auf die zeitliche, irdische Erscheinung Christi, wie z. B. in Col. 1, 15. bei Calvin und Baumgarten-Crusius, und in 2 Cor. 4, 4. bei Billroth[2]), gleicher Maßen zu verwerfen, wie die bloß auf die göttliche Natur Christi oder den Logos, welche z. B. in Col. 1, 15. von Guil. Estius[3]) und Bähr[4]), oder in 2 Cor. 4, 4., wie es scheint, von Rückert[5]) angenommen ist,

---

[1]) An sich kann mit dem *ἐστὶν* auch etwas ausgesagt sein, das von Christo für alle Zeiten, also sowohl für die Zeit des Schreibenden, als für die Zeit, welche ihm vergangen und zukünftig ist, sich aussagen lässt. Allein gegen solche Fassung spricht z. B. Col. 1, 15. ganz entschieden der Parallelismus der Glieder V. 15. und V. 18., *ὅς ἐστιν ἀρχὴ κτλ.*, insofern in dem zweiten Gliede eine derartige Aussage anzunehmen unmöglich ist.

[2]) S. Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833. S. 202: „Dem Paulus kommt alles darauf an, dem Christenthum den höchsten Glanz beizumessen; dieser offenbart sich aber darin, dass Christus das Abbild, die Erscheinung Gottes auf Erden ist".

[3]) S. Absolutissima in omnes B. Pauli ctt. epistolas commentaria. Col. Agripp. 1631. f. 687: „Est igitur filius imago Dei, quia perfectissima Dei similitudo est, ab eo expressa, per generationem qua ex illo natus est".

[4]) Comm. über den Brief P. an die Kolosser. Basel 1833. S. 55 ff.

[5]) Die Briefe Pauli an die Corinther. Th. 2. Leipz. 1837. S. 111: „*τὸ εὐαγγ. τῆς δόξης τ. Χρ.* wird zwar von Vielen als das herrliche Evangelium von Christo, gewiss aber richtiger von Andern als das Evangelium von der Herrlichkeit Christi verstanden. Zwar handelte sein Evangelium nicht nur von dieser, allein hier, wo es ihm darum zu thun war, es als etwas hoch erhabenes, in Herrlichkeit strahlendes darzustellen, konnte er wohl den Theil seines Inhalts hervorheben und als den ganzen Inhalt bezeichnen, welcher von der *δόξα* Christi zeugt, nämlich sowohl von der die er hatte *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, als auch von der die er seit

und endlich die auf den auf Erden erschienenen, nun verklärten, aber in den Herzen der Gläubigen wohnenden Christus, die de Wette[1]) in Col. 2, 9. gefunden hat.

Wenn aber Meyer, welcher in diesen Stellen die Nothwendigkeit der Beziehung des in präsentischer Form über Christus Ausgesagten auf den erhöheten Christus anerkennt[2]), in Col. 1, 19. das *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*, Gott wollte, dass die ganze Fülle in ihm (Christo) ihren Wohnsitz nehme, auf das zeitliche Leben des Menschgewordenen bezieht, welcher das göttliche Werk des *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα* zu vollbringen von Gott bestimmt und dazu durch das Wohnen des *πλήρωμα* in ihm befähigt gewesen sei; so hängt diese Ansicht mit der Unterscheidung zusammen, welche er macht, indem er Col. 2, 9. das *πλήρωμα* metaphysisch, von der divina essentia, Col. 1, 19. aber charismatisch, von der divina gratia, der Gnadenfülle, deren permanenter Träger und Inhaber Christus war, welcher dadurch fähig war, das göttliche Versöhnungswerk zu vollziehen, verstanden wissen will. Meyer hat jenen Unterschied gemacht, indem er das *ὅτι* V. 19. als argumentativ für das eben gesagte *ἵνα γένηται κτλ.* ansieht: „an welchem *γένεσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα* kein Zweifel sein kann, da es gefallen hat, dass in ihm u. s. w.", Christus aber ohne die Ausführung des Werks des *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα* nach

---

seiner Erhöhung von Gott empfangen hat, als Regent der ganzen Schöpfung und Beseliger der gesammten Menschheit".

[1]) Kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 34.

[2]) Krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hlfte 2. S. 26 f. 84 f. und Abth. 6. S. 86.

seiner Meinung nicht ἐν πᾶσι πρωτεύων werden konnte, und daran, daſſ er's geworden, nur kein Zweifel sein kann, weil es Gott durch ihn hat vollziehen lassen; indem er ferner aus dem Aorist V. 19. schließt, daſſ εὐδόκησε ein geschichtliches Referat ist, von dem er nun annimmt, daſſ es nur auf die Sendung des Sohnes gehen könne. Weil nämlich nur diese das Werk des göttlichen Beschlusses gewesen sei, aber nicht das göttliche Wesen in ihm, welches vielmehr nothwendig in ihm gewesen sei, so sei die ontologische Fassung: Fülle des Wesens Gottes, Col. 1, 19. unzuläſſig, und könne man nur an den charismatischen Reichthum Gottes denken. Indeſſ hiegegen läſſt sich sagen: Bei einem εὐδόκησε, einem Beschlusse Gottes, ist man nicht genöthigt, an die Sendung Christi zu denken, sondern man kann dabei eben so wohl an die Erhöhung desselben denken, wobei der Aorist vollständig zu seinem Rechte kommt. Es ist aber paulinische Anschauung, daſſ Gott Christum zum Lohn für seine ὑπακοή, in der er auf Erden das Werk der Versöhnung vollbracht hat, in einen Zustand erhebt, der über seine früheren Zustände hinausreicht, vgl. Phil. 2, 9. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Es ist dies im Grunde kein anderer Gedanke, als daſſ Gott Christum zum Träger seiner Herrlichkeit gemacht habe. Daſſ aber das εὐδόκησε nun wirklich nicht auf die Sendung, sondern auf die Erhöhung bezogen werden müsse, scheint mir besonders daraus hervorzugehen, daſſ das ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς θεὸν, das mit dem Wohnen der Fülle in ihm in Verbindung steht, ausdrücklich in Beziehung gesetzt ist zu dem εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und zwar

so, dass das δι' αὐτοῦ vor ἀποκαταλλάξαι nachdrücklich wiederholt wird, nachdem mit εἰρηνοποιήσας ausgedrückt, wie Gott durch das Blut Christi Friede gemacht habe, nämlich nach Ephes. 2, 14 — 16. zwischen Juden und Heiden. Danach aber ist das εἰρηνοποιῆσαι das dem ἀποκαταλλάξαι Vorgängige, nicht Modalbestimmung desselben, das ἀποκαταλλάξαι also und mithin das πᾶν τὸ πλήρ. κατοικῆσαι ἐν Χριστῷ das auf das εἰρηνοποιῆσαι διὰ τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ erst Folgende. Wie Ephes. 1, 20 — 23. das Wohnen der Fülle in Christo und dass er das Haupt der Gemeinde ist, ihm erst als dem Auferweckten und zur Rechten Gottes Erhöheten zugeschrieben wird; so wird auch hier das Erstere und das (fortgehende) Versöhnen sei es dessen, was auf Erden, sei es dessen, was im Himmel ist, auf den erhöheten Christus bezogen werden müssen, insofern nur dieser die Macht hat, die allgemeine Versöhnung zu realisiren, und es ein abnormer Gedanke ist, die Geisterwelt, wie man muss, wenn man das ἀποκαταλλάξαι auf die durch den irdisch-zeitlichen Christus geschehene Versöhnung des Sämmtlichen (τὰ πάντα) bezieht, durch das Blut Christi versöhnt werden zu lassen. Die ἀποκαταλλαγή besteht in der völligen Wiedervereinigung alles Geschaffenen mit Gott durch Christum, und es ist ein ähnlicher Gedanke, wenn die Erhöhung Christi Phil. 2, 10. dadurch charakterisirt wird, dass in dem Namen Jesu sich jedes Knie der ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων beugen solle — zur Ehre Gottes des Vaters. Aber nur so wird auch für ὅτι die rechte Beziehung gewonnen. Es wird damit nicht ausgedrückt, warum kein Zweifel sei, dass Christus in allen Stücken den ersten Rang haben solle, sondern die

Begründung bezieht sich auf die Aussage, dass Christus die *κεφαλὴ τοῦ σώματος* ist. Wie dagegen sprechen solle, dass dies bereits durch *ὅς ἐστιν ἀρχή κτλ.* seine Begründung habe, sehe ich nicht ein. Diese Begründung war noch unvollständig; sie wird eben erst vollständig durch Hinzufügung dessen, was Christus in seiner Erhöhung geworden ist, wie denn immer Auferstehung und Erhöhung die beiden Momente sind, in denen sich Christi Herrscherverhältniss, seine amtliche Sohnschaft documentirt. Die Auferstehung ist nur der Anfang derselben (*ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* Röm. 1, 4.); die Fortsetzung liegt in dem Erhöhungsstande, in welchem Christus zur Realisation der allgemeinen Versöhnung, die noch nicht vollendet, sondern nur in der Entwickelung begriffen ist, sein Versöhnungsamt ausrichtet.

Mit diesem Nachweise könnten wir uns hier begnügen, insofern als, wenn diese Stellen, auf welche man zum Erweise der Identität Christi und Gottes recurrirt hat, über die Qualität des historischen, irdisch-zeitlichen Christus eine Aussage nicht enthalten, aus ihnen über den Grund der Sündlosigkeit Jesu überall eine Folgerung nicht scheint gezogen werden zu können.

Allein wir haben keine Ursache, die Darlegung der Anschauung des Apostels über das Verhältniss des erhöheten Christus zu Gott und zu den Menschen zu scheuen, indem dieselbe überall keine doketische Vorstellung von diesem Verhältnisse begünstigt, sondern vielmehr einer solchen bestimmt zuwiderläuft.

Freilich ist jene Anschauung des Apostels der Art, dass Christus der Sphäre des Menschlichen auf den ersten Blick vollständig durch ihn entrückt zu sein scheinen kann.

Der Umstand zwar, dass Paulus von einer Kniebeugung vor Christo Phil. 2, 10., von einer Anrufung des Namens Jesu 1 Cor. 1, 2. redet, beweis't nicht, dass er Christum im Zustande der Postexistenz Gotte gleich gesetzt, Christum als Gott selbst angeschaut habe. Denn theils erscheint Christus anderweit als Vermittler des Gebets, Röm. 1, 8. *εὐχαριστῷ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. Eph. 5, 20., theils ist nach morgenländischer Sitte Kniebeugung nicht nothwendig Gottesverehrung, theils mag man daran denken, wie mancherlei Wesen in gläubiger Verehrung von den Christen im Laufe der Zeit sind angerufen worden, ohne dass man sie der Gottheit gleich geachtet hätte[1]). Die Anrufung Christi ist nicht als absolute, sondern als relative und zeitlich begränzte Anbetung (als des Mittlers und Herrn, aber unter Gott, der ihm Alles unterworfen hat und bis dahin, dass Gott Alles in Allen sein wird) zu fassen.

Allein wir vermögen nicht zu verkennen, dass Paulus dem erhöheten Christus eine solche göttliche Herrschermajestät und eine solche Wesenseinheit mit Gotte zuschreibt, wie sie nicht weiter von einem Anderen sich prädiciren läfft.

Denn in demselben Sinne, in welchem Christus von sich Mtth. 28, 19. behauptet, es sei ihm alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, participirt nach Paulus der erhöhete Christus am Weltregimente Gottes. Eph. 1, 20—22— *ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ*[2])

---

[1]) Vgl. Lücke, de invocatione J. C. in precibus Christt. accuratius definienda. Gott. 1843.

[2]) Über die Bedeutung jener Worte vgl. Knapp, de Christo ad dextram Dei sedente, Opuscc. I. p. 39. Bähr, Comm. über den

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ κτλ. Col. 3, 1. ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος. Röm. 14, 9. Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς καὶ ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, vgl. Röm. 8, 34. Christus ist das Haupt der Gemeinde, Eph. 1, 23. αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, Vermittler des göttlichen Gerichts, Röm. 2, 16. ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, und verwendet für die Seinen sich bittend bei Gott, Röm. 8, 34. ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.

Dieses regimentliche Verhältniß hängt aber mit einem Wesensverhältnisse zusammen, das Col. 1, 19. ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, Col. 2, 9. Ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κτλ., 2 Cor. 3, 17. ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι, vgl. 1 Cor. 15, 45. ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, Col. 1, 15. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου und 2 Cor. 4, 4. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, näher bezeichnet ist.

Denn was jene Fülle Gottes, der Gottheit betrifft, die in Christo wohnet; so ist es, wie Bähr[1]) richtig gezeigt hat, in Col. 1, 19. und 2, 9. sowohl gegen Grammatik und

Brief Pauli an die Kolosser. S. 234 f. Tholuck, Comm. zum Briefe Pauli an die Römer. S. 467.

[1]) S. dess. Comm. S. 157 ff.

Sprachgebrauch, als auch gegen den Zusammenhang, dieselbe von der von Gott regierten Gemeinde zu deuten, die an Christus und von Christus als dem Haupte nach Art des menschlichen Leibes abhänge (Teller, Schleusner, Koppe, Schulthes, Wahl u. A.). Es ist Col. 2, 9. wörtlich zu übersetzen: in ihm (dem erhöheten Christus) wohnet die ganze Fülle der Gottheit. Von denen, welche dies zugeben, pflegt anerkannt zu werden, dass *θεότης*, verschieden von *θειότης*, Göttlichkeit, divinitas, göttliche Qualität, und *θεὸς*, der persönliche Gott, die göttliche Natur (*οὐσία*, deitas, göttliche Wesenheit) in abstracto gedacht bedeute. Allein während man von einer Seite behauptet, dass das *πλήρωμα* hier, wenn es auch Col. 1, 19. charismatisch zu nehmen sei (Meyer), metaphysisch oder ontologisch gefasst werden müsse, wird dies von Anderen bestritten, indem sie der Ansicht sind, es sei an beiden Stellen das *πλήρωμα* im sittlich-religiösen Sinne gedacht, und von dem zu verstehen, was Christum zur Wirksamkeit befähigt habe, also von der Fülle der göttlichen Eigenschaften und Kräfte, besonders der Gnade und Wahrheit[1]). Nach meiner Meinung trifft man die paulinische Anschauung nicht, wenn man im gewöhnlichen Sinne eine abstracte Unterscheidung vornimmt zwischen einem ontologischen und einem charismatischen (religiös-sittlichen) *πλήρωμα* Gottes in Christo. Beide Momente sind vielmehr in der Anschauung des Apostels nach ihrer Wahrheit lebendig geeinigt. Dass man das *πλήρωμα* nicht im einseitig metaphysischen Sinne, bei welchem man nicht umhinkann rein physische, bezw. pantheistische

---

[1]) Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4, Leipz. 1843, S. 19 f. und S. 35.

Positionen über Christi Verhältniss zu Gotte zu machen, nehmen darf, leuchtet Col. 1, 19. von selbst ein, wenn man bedenkt, dass das Gotteswesen in Christo in jenem Sinne nicht als Folge eines göttlichen Beschlusses (*ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*) angesehen werden kann, und wird an beiden Stellen dadurch besonders außer Zweifel gesetzt, dass in ihnen, wie wir nachgewiesen haben, von dem postexistirenden Christus die Rede ist, bei dessen Charakterisirung der Apostel zwar auf die ursprüngliche Natur desselben, die er auch im Zustande der Postexistenz nicht verloren hat, zurückblicken (Col. 1, 15. *πρωτότοκος*), aber die Eigenthümlichkeit desselben, vermöge welcher in ihm, in der Gemeinschaft mit ihm, alle, die an ihn glauben, *πεπληρωμένοι* sind (Col. 2, 9. *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*), nämlich, wie für sich klar ist, nicht erfüllt mit der göttlichen Natur im bloßen Sinne des *θεοῦ γένος ἐσμὲν*, sondern mit den göttlichen Gnadengaben, die er gewährt, nicht lediglich als ein Erfülltsein von der göttlichen Natur in einem die charismatische Fülle ausschließenden Sinne bezeichnen kann. Anderer Seits hat Paulus die Gnadengaben Gottes und die Wesenheit Gottes nicht so geschieden gedacht, als könnten jene ohne diese auf einen Andern übergehen. Vielmehr ist Gott selbst auf geistige Weise real gegenwärtig in denen, welchen er seine Wahrheits- und Gnadenmacht mittheilt. Es ist dies eine Selbstmittheilung Gottes. Das Wohnen der ganzen Fülle Gottes, der Gottheit in Christo ist in dieser Hinsicht auf die Weise zu denken, wie Paulus das Sein Christi in den Gläubigen gedacht hat, z. B. Gal. 2, 20. *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς,* 2 Cor. 13, 5. *ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς,*

ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν; vgl. 2 Cor. 4, 10 ff., Röm. 8, 10. *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην,* 2 Cor. 13, 3. *τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ.* In solchen Stellen liegt die Anschauung vor, dass Christus für die Gläubigen nicht als ein außer ihnen Vorhandenes, Transcendentes, sondern als ein in ihnen Vorhandenes, Immanentes, existirt, insofern er in ihnen sich als persönlichen Inhalt gesetzt hat, persönliches Princip ihres Denkens, Redens und Thuns ist. Nach Analogie dieser Anschauung lässt sich das Wohnen der ganzen Fülle der Gottheit in Christo nicht anders, als so verstehen, dass in seinem Erhöhungszustande Gott ihm auf vollkommene Weise immanent, er also das von der Selbstmittheilung Gottes (wie von Anfang für dieselbe vollkommen angelegte, so) nun auf vollkommene Weise real erfüllte Subject ist.

Wie nun aber der essentielle Inhalt, welcher die Gemeinschaft Christi mit den Seinigen begründet, das *πνεῦμα* ist, vgl. 1 Cor. 6, 17. *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι,* und den Wechsel zwischen *Χριστὸς ἐν ὑμῖν, εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει* und *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* Röm. 8, 9—11., dieses *πνεῦμα* aber nicht bloß als etwas von Christo Ausgehendes (*πνεῦμα Χριστοῦ*) von Paulus betrachtet wird, sondern nach seiner Auffassung so sehr das Wesen Christi ausmacht, dass er sagen kann: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν,* 2 Cor. 3, 17., Christus ist das *πνεῦμα,* das ganze, volle *πνεῦμα,* also die Gemeinschaft mit Christo in der Einheit des Geistes mit ihm besteht, welche eben eine wirkliche Wesens-

gemeinschaft ist; so muss in gleicher Weise als der essentielle Inhalt der Gemeinschaft des erhöheten Christus mit Gotte das *πνεῦμα* angesehen werden, insofern das *πνεῦμα* in seinem letzten Grunde auf Gott zurückgeht. Denn das *πνεῦμα*, welches Christus ist und mittheilt, wird nicht nur schlechtweg auch *πνεῦμα θεοῦ* genannt Röm. 8, 9. 14. 1 Cor. 2, 10. 11. 14. 6, 11. 7, 40. 12, 3. 2 Cor. 3, 3. und im Gegensatze zum *πνεῦμα τοῦ κόσμου* als das *πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*, als das aus Gott stammende Lebensprincip bezeichnet 1 Cor. 2, 12.; vgl. 2 Cor. 1, 22 — *θεός· ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*, 2 Cor. 5, 5 — *θεὸς, ὁ καὶ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος*, Gal. 3, 5. *ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν*[1]) *ὑμῖν τὸ πνεῦμα*, Gal. 4, 6. *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν κτλ.*, sondern als ein solches betrachtet, welchem Gott selbst innerlich ist, wie es Gotte innerlich ist. Dies lässt sich z. B. nach der Seite hin, nach welcher das *πνεῦμα* Princip des Lichtlebens (vgl. Eph. 5, 9. 2 Cor. 3, 18.) ist, aus 1 Cor. 2, 10 f. deutlich erkennen. *Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; Οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* Das von Gott ausgehende wirkende Princip der Erleuchtung, durch welches wir die *ἀποκάλυψις* dessen haben, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, hat ein Ver-

---

[1]) „Dass der Darreichende Gott sei, versteht sich von selbst". Rückert, Comm. über den Brief Pauli an die Galater, Leipz. 1833, S. 129.

hältniss zu Gotte, welches dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Menschen analog ist. Wie der Geist im Menschen das Princip des menschlichen Selbstbewusstseins ist, so ist der göttliche Geist in Gotte das Princip des göttlichen Selbstbewusstseins. Mithin ist das Wissen von dem, was der uns gegebene Gottesgeist uns offenbart, das Wissen Gottes selbst. Mithin schließt sich der an sich seiende Geist Gottes, der Geist als das lebendige Bewusstsein Gottes selbst für das menschliche Bewusstsein nicht bloß auf, wenn er in dasselbe eingeht, sondern das menschliche Bewusstsein wird dergestalt mit ihm eins, als die Form für ihn von ihm als seinem Inhalte ausgefüllt, dass es zum vollkommenen Bewusstsein Gottes wird.

So ergiebt sich, dass der Ausdruck von dem Wohnen der Fülle Gottes, der Gottheit in Christo nur eine andere Form ist für die Anschauung, welche der Aussage zum Grunde liegt, dass der erhöhete Christus, der *κύριος* das *πνεῦμα* sei. Dieses Gotte innerliche Wesen ist in ihm zur vollen persönlichen Existenz gelangt, indem es Gotte gefallen hat, sich ihm auf vollkommene Weise selbst mitzutheilen. Diese Anschauung von dem persönlich Gewordensein des *πνεῦμα* in dem erhöheten Christus tritt auch in dem Ausdrucke 1 Cor. 15, 45. *ἐγένετο — ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* bestimmt genug hervor, insofern an dieser Stelle von dem *ἐπουράνιος*, von Christo im Erhöhungszustande die Rede ist.

Also die Gemeinschaft Christi mit Gotte, welche durch das Wohnen der Fülle Gottes, der Gottheit in ihm constituirt wird, ist eine Gemeinschaft in der vollen Einheit des Geistes, und diese pneumatische Einheit ist eben reale Wesens-

gemeinschaft, weder einseitig metaphysisch, noch einseitig moralisch gedacht, sondern beides in Einem.

Von diesem Gesichtspunkte aus kann es denn keinem Zweifel unterliegen, daſs die εἰκὼν θεοῦ[1]), welche Col. 1, 15. und 2 Cor. 4, 4. von Christo im Erhöhungszustande prädicirt wird, nicht in dem Sinne, in welchem der Mensch 1 Cor. 11, 7. Col. 3, 10. (vgl. Gen. 1, 26.) oder die Schöpfung Röm. 1, 29. Gottes Bild ist, sondern in dem Sinne des adäquaten Ebenbildes Gottes gemeint sei, weshalb denn auch von Paulus gesagt werden kann, daſs die δόξα, die Herrlichkeit Gottes, ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, d. h. nicht leiblichem, sondern verklärtem Angesichte, insofern 2 Cor. 4, 4. auf den erhöheten Christus geht, sichtbar ist.

---

[1]) Über den Ausdruck vgl. Calvini in omnes N. Ti. epp. commentt. Vol. II. Hal. Sax. 1834, p. 129 sq. Er sagt: „Scio qualiter veteres exponere soleant. quia enim certamen habebant cum Arrianis, aequalitatem Filii cum Patre et ὁμοουσίαν urgent: interea tacent quod est praecipuum, quomodo Pater in Christo se nobis cognoscendum exhibeat. Quod in vocabulo Imaginis, totum suum praesidium constituit Chrysostomus, dum contendit, creaturam non posse dici Creatoris imaginem: nimis infirmum est. imo a Paulo (1 Corinth. 11, 7.) refellitur, cuius verba sunt: Vir est imago et gloria Dei. Nequid ergo habeamus nisi solidum, notandum est, nomen Imaginis non praedicari de essentia, sed habere ad nos relationem. Ideo enim imago Dei Christus, quia Deum quodammodo nobis facit visibilem. Quamquam inde etiam colligitur ὁμοουσία. neque enim Deum vere Christus repraesentaret, nisi Verbum esset Dei essentiale: quando hic non agitur de iis, quae per communicationem in creaturas etiam competunt; sed agitur de perfecta Dei sapientia, bonitate, iustitia, et potentia: quibus repraesentandis nulla creatura sufficeret. Erit igitur nobis in hoc vocabulo validum telum adversus Arrianos: sed tamen ab illa relatione quam dixi, incipiendum; non insistendum in sola essentia".

Allein obgleich auf diese Weise Christus im Erhöhungszustande in einem Verhältnisse zu Gotte von Paulus gedacht wird, das sich von keinem Menschen in gleicher Weise prädiciren lässt; so muss doch jeder Schein, als sei von ihm Christus als *θεὸς* oder als *θεοῦ λόγος* vorgestellt, der dann das Menschliche nur als ein Gewand während des zeitlichen Lebens besessen hätte, durch folgende Betrachtung verschwinden.

Fassen wir zunächst die *εἰκών* in's Auge; so werden wir uns nicht für berechtigt halten dürfen, die Anschauung von dem Verhältnisse zwischen dem *θεὸς* und dem *θεοῦ λόγος*, welche diesem Ausdrucke bei Philo unterliegt, der bekanntlich *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* für gleich mit *λόγος* nimmt[1]), auf Paulus zu übertragen. Während dieser unzweifelhaft den persönlich (post-) existirenden Christus so benennt, ist es nach den Erörterungen Dorner's, welcher in der Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi[2]) ausgeführt hat, wie die physischen Kategorien, in denen sich Philo bewegt, allen Begriff von Persönlichkeit vermissen lassen, so dass der *λόγος* Philo's nicht als wirkliche Hypostase, sondern als bloße Personification angesehen werden müsse, wenigstens zweifelhaft, ob jener Ausdruck bei Philo einer wirklichen Persönlichkeit gelte. Sodann aber ist jener Ausdruck von Christo im Erhöhungszustande, also, wie Niemand bestreiten kann,

---

[1]) Philo de somnis. ed. Paris. 1640. p. 600. *Καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν, ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν, ὁρῶσι, καὶ τὰς περὶ τὴν σελήνην ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι.*

[2]) S. 213 ff.

mit Einschluss seines verklärten menschlichen Wesens gebraucht, worin eine Anschauung zu Tage tritt, die bei Philo nirgends sich findet. Mir scheint, dass Paulus sich mit diesem Ausdrucke an einen Sprachgebrauch anschloss, der seinen Zeitgenossen für die Bezeichnung der anschaubaren Offenbarung des unsichtbaren Gottes[1]) geläufig war, aber aus seiner eigenen Anschauung von Christo heraus, welche, besonders durch die Eigenthümlichkeit seiner Bekehrung bestimmt, an der Herrlichkeit des erhöheten Christus sich nährte.

Was aber sodann die innere Seite der Herrlichkeit des Herrn betrifft, welche eben seine reale Wesensgemeinschaft mit Gotte in der Einheit des Geistes mit ihm ist, vermöge deren er die Selbstmittheilung Gottes vollkommen vermittelt; so ist hier ein Zweifaches nicht außer Acht zu lassen.

---

[1]) Ich kann weder annehmen, dass das Prädikat *τοῦ ἀοράτου*, welches Col. 1, 15. zu *τοῦ θεοῦ* hinzugefügt ist, wie Chrysostomus u. A. meinen, die Unsichtbarkeit auch der *εἰκών* fordere, noch dass die charakteristisch bedeutsame Stellung jenes Prädikats, wie Meyer argumentirt, gerade die Sichtbarkeit der *εἰκών* voraussetze. Im Begriffe von *εἰκών* liegt nothwendig die Schaubarkeit; indess braucht man dabei nicht an etwas für die leiblichen Augen Sichtbares zu denken. Wenn man nun auch *ἀόρατος* nicht gleich nimmt mit: unerkennbar, wie Bähr, der auf Joh. 1, 18. (*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε κτλ.*) verweis't, sondern es in seiner eigentlichen Bedeutung: unsichtbar belässt; so kann doch die Unsichtbarkeit und die geistige Schaubarkeit recht gut einander gegenübergestellt werden, wie sich z. B. aus Röm. 1, 20. ergiebt: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.* Bei Philo wird die *εἰκών* selbst als unsichtbar zwar, aber doch als schaubar gesetzt. Vgl. mit der im Obigen angeführten Stelle Philo de mundi opif. p. 6. *τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον καὶ θεοῦ λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. Καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκών, τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ.*

Einmal hört bei dieser Selbstmittheilung Gottes der, welcher empfängt, nie auf, der Empfangende zu sein, und besitzt der, welcher giebt, immerdar sich selbst in seiner Vollwesenheit und Absolutheit, so dass das Subject Christus auch im Erhöhungszustande, obwohl pneumatisch völlig Eins mit Gotte, nicht aufhört, sich von Gotte persönlich zu unterscheiden, wie dies theils aus den im Obigen erörterten Stellen hervorgeht, in denen ein Unterschied gemacht wird zwischen Christo, welchem Gott Alles unterworfen hat, und Gotte, der ihm Alles unterworfen hat, und der einst *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* sein wird, theils aus der Analogie der Anschauung folgt, welche Paulus von dem Verhältnisse Christi zu den Gläubigen hat, indem die menschliche Persönlichkeit, in welcher Christus wohnt, welche Christum angezogen hat, nicht aufgehoben wird, und Christus, obwohl er in die menschliche Persönlichkeit eingeht, nicht aufhört, sich selbst nach seiner Eigenthümlichkeit zu besitzen, weshalb ja Paulus bald von dem *Χριστὸς ἐν ὑμῖν,* Gal. 2, 20. und anderwärts, bald aber auch von einem *εἶναι ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ* Röm. 16, 11. 1 Cor. 1, 30., einer *ζωὴ ἐν Χριστῷ* Röm. 6, 23. 8, 2. sprechen, und die Gemeinde als einen Organismus betrachten kann, dessen Haupt Christus ist, und dessen Glieder die Gläubigen sind, worin sowohl die Vorstellung von einer Einheit mit Christo, als von einem Unterschiede von ihm liegt.

Im Zusammenhange hiemit ist aber ferner von grössester Wichtigkeit, dass das *πνεῦμα,* welches die Einheit Christi mit Gotte constituirt, das *πλήρωμα τῆς θεότητος, θεοῦ,* das in ihm wohnt, von Paulus als das Element auch der Gemeinschaft der gläubigen Menschen mit Gotte betrachtet worden

ist. Die Christen sind nach Col. 2, 10. πεπληρωμένοι ἐν Χριστῷ[1], und Eph. 3, 16., wo der Apostel wünscht, dass Gott gebe Christum zu wohnen in unsern Herzen, giebt er als Zweck des ἐξισχύειν καταβαλέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ an, dass wir erfüllet werden bis zur ganzen Fülle Gottes, εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. Das πνεῦμα, welches in uns ist, wenn wir glauben, das πνεῦμα Χριστοῦ Röm. 8, 9., κυρίου 2 Cor. 3, 17., τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Gal. 4, 6. heißt gleichfalls πνεῦμα θεοῦ Röm. 8, 9. und anderwärts. Und weil Gott in dem πνεῦμα sich selbst mittheilt, und gleicher Maßen sodann Christus, der es den Glaubenden vermittelt, so wird das Sein des göttlichen πνεῦμα in denselben bald als ein Sein, Wohnen Gottes in ihnen, wie 1 Cor. 14, 25. ὅτι ὁ θεὸς ὄντως ἐν ὑμῖν ἐστιν, vgl. 2 Cor. 6, 16. εἶπεν ὁ θεὸς· „Ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς κτλ. und 1 Cor. 3, 16. Οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; bald als ein Sein Christi in ihnen, wie 2 Cor. 13, 5. ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς, ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν; dargestellt. Hiemit ist endlich die Vorstellung in Beziehung zu setzen, dass die, welche jetzt mit aufgedecktem Angesichte die Herrlichkeit des erhöheten Christus im Spiegel schauen, zu demselben Bilde, das sie also schauen, umgestaltet werden von Glorie zu Glorie, vgl. Eph. 3, 19. und 2 Cor. 3, 18., und sich rühmen ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

---

[1]) Zu beachten ist, dass πλήρωμα V. 9. und πεπληρωμένοι V. 10. sich correspondiren.

Röm. 5, 2., an welcher sie, wie an Gottes Reich participiren sollen, 1 Theſſ. 2, 12. *τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.* Vgl. auch 1 Cor. 13, 12., wo Paulus dem unklaren verhüllten Sehen durch einen Spiegel das Sehen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstellt, dem stückweisen Erkennen, daſſ er einst vollkommen erkennen werde, wie auch er erkannt werde, daſſ sein Wissen von Gott ein eben so unmittelbares und vollkommenes sein werde, als das Wissen Gottes von ihm.

Wenn aber hienach im Sinne Pauli Gott als der dem erhöheten Christus auf vollkommene Weise, jedoch ohne die Absolutheit seiner einigen, väterlichen Urpersönlichkeit zu verlieren, pneumatisch Immanente durch Christum auch den Gläubigen dergestalt sich selbst mittheilt, daſſ er selbst ihr persönliches Lebensprincip wird, und sie bis zu seiner ganzen Fülle gelangen können; so kann sich Paulus den erhöheten Christus nicht in solcher Geschiedenheit von den Menschen gedacht haben, bei welcher er nicht weiter als ein organisches Glied der Menschheit, — freilich eben als ihr Haupt im vollsten Sinne des Worts —, betrachtet werden könnte. Vielmehr wird Christi Bestimmung nach Paulus darin erfüllt, daſſ Christus, wie der Herr, in dessen Namen sich Aller Knie beugen sollen zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 10 ff.), so der Erstgeborne ist unter vielen Brüdern (Röm. 8, 30.); so muſſ er, wie einer Seits die Menschen, welche Gott *προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Röm. 8, 29.), als von Anfang an capaces divinitatis et deitatis, so anderer Seits Christum selbst im Erhöhungszustande als in der Gleichartigkeit mit den Menschen befindlich geglaubt haben.

Daſſ Paulus nicht über Christus gedacht hat, es sei dieser etwa nach Ablegung des bloß äußerlichen *σχῆμα ἀνθρώπου* nun zu seiner rein göttlichen Logosexistenz zurückgekehrt, darauf liegt endlich die bestimmteste Hinweisung in der Anschauung, welche er hat, daſſ wir in Rücksicht selbst auf das *σῶμα*, in welchem Christi Herrlichkeit zur Erscheinung gelangt, ihm gleichgestaltet sein sollen. Wir haben absichtlich im Obigen die Frage nach der Bedeutung des *σωματικῶς* in Col. 2, 9. zur Seite gelassen. Hier ist dies Wort von Wichtigkeit. Die neuesten Interpreten, z. B. Bähr, de Wette, Meyer, stimmen aber darin überein, daſſ die Fassungen: realiter im Gegensatze von umbraliter, *τυπικῶς*, oder essentialiter, *οὐσιωδῶς*, im Gegensatze zu der göttlichen *ἐνέργεια* in den Propheten, sprachlich nicht zu rechtfertigen ist, und allein die Erklärung corporaliter, d. h. so daſſ die Fülle der Gottheit durch das Wohnen in Christo in leiblicher Erscheinungsform ist, mit einem Leibe angethan erscheint, sich halten läſſt. Es versteht sich indeſſ für uns von selbst, daſſ, da die Aussage: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ* lediglich auf Christum in seinem Erhöhungszustande sich bezieht, dabei nicht an das *σῶμα ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, sondern nur an das *σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* gedacht werden darf, welchem unser *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* gleichgestaltet werden wird von ihm *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τά πάντα* Phil. 3, 21. Vgl. Röm. 8, 11. *ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν.* Besitzt nun aber Christus nach Paulus im Erhöhungszustande als die *εἰκὼν* Gottes ein *σῶμα τῆς δόξης*, welchem unser *σῶμα σύμμορφον* sein

wird, Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 47 ff.[1]), kraft des πνεῦμα θεοῦ, das wir in seiner Gemeinschaft haben; so kann er ihn nur als aus der wirklichen irdisch-menschlichen Sphäre heraus zu seiner himmlischen Sphäre emporgehoben gedacht haben, wie denn auch Phil. 2, 6—9. die Erhöhung Christi als Belohnung des Gehorsams bis zum Tode, ja zum Kreuzestode dargestellt wird, den er auf Erden geleistet hat.

Folglich will schon die Anschauung, welche Paulus von dem Verhältnisse des erhöheten Christus zu Gotte und zu den Menschen hat, sich mit Doketismus rücksichtlich des zeitlichen, historischen Christus nicht vertragen.

Es ist nun aber weiter der Nexus von Stellen in Erwägung zu nehmen, in welchen über den vorirdischen Christus Aussagen sich finden lassen.

Schwegler[2]) freilich hat u. A. mit Berufung auf eine Stelle des Briefs Barnabä (cap. 5.) die Behauptung ausgesprochen, dass die Idee der Präexistenz überhaupt der apostolischen Zeit ferne gelegen habe. Indess die paulinische Christologie, die „zum Anknüpfungspunkte aller weiteren Versuche gemacht zu werden verdient", hat er selbst nicht näher dargelegt.

Die Stellen, auf die es hiebei besonders ankommt, sind Col. 1, 15. 1 Cor. 8, 6. 10, 4. 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 6 ff. Röm. 1, 4. 8, 3. Gal. 4, 4. und 1 Tim. 3, 16.[3]).

---

[1]) Vgl. Meyer, krit. exeg. Comm. Abth. 5, Gött. 1849, S. 344 ff.

[2]) Über den Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tüb. 1841, Buch 2, Abschn. 2, I. S. 156.

[3]) 1 Cor. 15, 47. ist ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ nicht auf den präexistirenden, sondern den postexistirenden Christus zu beziehen — wegen der Pointe der Entwicklung (σῶμα πνευματικόν).

Von sehr verschiedenen Seiten her ist allmälig für jede derselben eine Interpretation hervorgetreten, bei welcher die Idee der Präexistenz Christi verschwindet.

Schon bei Hugo Grotius[1]) findet sich die Erklärung des *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15. von der Neuschöpfung, welche u. A. Schleiermacher[2]), der *πρωτότοκος* als Adjectiv mit *εἰκών* verbindet und übersetzt: „Christus ist in dem ganzen Lebensgebiete das ursprüngliche Abbild Gottes", von Neuem zu begründen gesucht hat.

Ebenso ist in 1 Cor. 8, 6. das *τὰ πάντα* von Hugo Grotius[3]) und neuerdings unter Andern von Baur[4]) nicht von der Weltschöpfung, sondern von der Neuschöpfung verstanden und gefasst als „alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht, die von Gott *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* gewirkt wird".

Dass aber in 1 Cor. 10, 4. von der Präexistenz Christi die Rede sei, ist von allen denen geläugnet worden, welche den geistlichen Felsen, welcher den Israeliten in der Wüste nachfolgte, nicht als Christum selbst fassen, sondern nach seinem den Juden Kraft und Leben gebenden Effekte als ein Vorbild, als einen auf Christum sich beziehenden Typus ansehen, = dieser Fels bildet Christum vor; wie aus ihm alle tranken, so trinken wir im Abendmahle das Blut Christi. So oder

---

[1]) Annotationum in Novum Test. Tom. II. Paris. 1646. f. 628. „Primus in creatione, nova scilicet".

[2]) Stud. u. Krit. Jahrg. 1832 Hft. 3. S. 497—537.

[3]) L. l. f. 393. „quae ad novam creationem pertinent".

[4]) Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 625 ff.

ähnlich z. B. Calvin[1]), Ch. F. Fritsche[2]), Billroth[3]), Baur[4]), Köstlin[5]).

Auch in 2 Cor. 8, 9. ist von jener Idee nichts zu finden bei der Auffassung, welche *ἐπτώχευσε* in das geschichtliche Leben Christi fallen läßt und *πλούσιος ὢν* potentialiter nimmt, als das Vermögen bezeichnend, Reichthum und Herrschaft an sich zu nehmen, worauf aber Jesus verzichtet und sich der Armuth und Entsagung unterworfen habe. So de Wette[6]), Köstlin[7]), Baur[8]).

Sodann ist jene Idee selbst in Phil. 2, 6 ff. nicht weiter vorhanden bei der Beziehung des *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* auf die menschliche Existenz Christi, wobei man alsdann an die göttliche *δόξα* denkt, welche Jesus durch Wort und That, besonders durch seine Wunder, bewies, oder an sie, wie er sie, auf deren Kundmachung er verzichtete, doch potentiâ in sich hatte[9]).

Wer aber in jenen Hauptstellen die Idee der Präexistenz nicht sieht, der wird von Vorn herein geneigt sein, sie da, wo sie nur andeutungsweise vorzukommen scheint, erst recht

---

[1]) In omnes N. Ti. epistt. commentarii. Ed. 2. Hal. Sax. 1834. Vol. I. p. 324 sq.

[2]) Nova opuscc. p. 261.

[3]) Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther, Leipz. 1833, S. 130.

[4]) A. a. O. S. 627.

[5]) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis u. s. w. S. 307 f.

[6]) Im Comm. z. d. St.

[7]) A. a. O. S. 310.

[8]) A. a. O. S. 628.

[9]) Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4, Leipz. 1843, S. 183 ff.

nicht zu finden. Und so braucht man denn das πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4. nur etwa von dem Geiste, den Christus verleiht (z. B. mit Rosenmüller[1]), oder auch (z. B. mit Nösselt[2]) von der göttlichen Kraft, wodurch Christus der Messias war, zu verstehen, den Ausdruck τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Röm. 8, 3. und Gal. 4, 4. im allgemeinen historischen Messiassinne zu nehmen, das ὃς ἐφανερώθη 1 Tim. 3, 16. in nicht prägnantem Verstande zu deuten —, und die Idee der Präexistenz ist völlig aus dem paulinischen Lehrgehalte verschwunden.

Könnten wir uns diese Erklärungen sämmtlich aneignen; so wären die bezeichneten Stellen für unsere Frage völlig irrelevant. Denn es wäre dann aus ihnen eine Ansicht, welche die Sündlosigkeit Christi im Anschluss an metaphysischen oder ethischen Doketismus erklärt, überall nicht zu gewinnen.

Indess in dieser Lage befinden wir uns nicht. Vielmehr sind wir entschieden der Überzeugung, dass die Idee der Präexistenz zu der paulinischen Christologie ganz wesentlich gehöre.

Freilich ist zuzugeben, dass in 1 Cor. 10, 4. Paulus von Christo in allegorischer Weise spricht und aus dieser Stelle nicht zu entnehmen ist, dass nach Pauli Überzeugung

---

[1]) Scholia in N. T. Tom. III. Ed. 5. Norimb. 1804 p. 364: „Ex mea sententia intelligi potest vis et divina potestas, cuius documenta Christus dedit post resurrectionem, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Apostolis tribuens vim patrandi miracula, et dona ad tradendam et propagandam religionem necessaria“.

[2]) Exercitationes ad Sacrarum scripturarum interpretationem. Halae 1803. p. 119 sqq.

der noch nicht menschgewordene persönliche Christus es gewesen sei, welcher in der Erscheinungsform des Felsen dem Zuge gefolgt sei[1]). Bei dieser Erklärung, welche durch den Umstand, dass in den späteren Targumim[2]) Spuren der Meinung sich finden, dass der Messias bereits in der Wüste als jener Fels wirksam war, und dass Philo[3]) in dem Fels die *σοφία* und den *λόγος* sieht, keineswegs gefordert wird, erscheinet Christus als ein Wesen, das auf magische Weise sich in verschiedene Gestalten, selbst untermenschliche, todte, verwandeln kann. Diese Vorstellung aber, welche nicht weniger phantastisch und wunderlich wäre, als die Lehre vom Adam Kadmon[4]) oder dem Urmenschen, der eine ganze Reihe von Verkörperungen durchläuft, als Adam, als Henoch, Noah und dergleichen erschienen ist und zuletzt in dem Messias erscheint, getrauen wir uns schon wegen der verwandten Ansicht des Hebräerbriefs, in welchem der Verfasser jene Engel, welche sich in Winde und Feuerflammen verwandeln lassen, gerade deshalb geringer achtet, als den sich ewig gleich bleibenden Sohn Gottes, Hebr. 1, 7. 8., nicht, dem Apostel Paulus zuzu-

---

[1]) So erklärt Meyer die Stelle. S. krit. exeg. Comm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 202 ff.

[2]) Targum. Jes. 16, 1 „Afferent dona Messiae Israelitarum, qui robustus erit, propterea quod in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis“ In den Schriften des N. T. kommt diese Meinung nirgends weiter vor. Akt. 7, 38. bezieht sich *οὗτος* nicht auf den Messias, sondern, wie der Context ergiebt, auf Moses. Auch in Onkelos und Jonathan. Paraphrasen findet sie sich nicht.

[3]) S. Leg. alleg. p. 82. M. und quod derer. potiori insidiari sol. p. 213. und vgl. de Wette, bibl. Dogm. A. 3. Berlin 1831. §. 156.

[4]) Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi u. s. w. Abth. 1. Stuttg. 1845. S. 59.

schreiben. Gleichwohl scheint unsere Stelle, wenn sie auch für sich und direct den Beweis für eine persönliche Präexistenz nicht hergiebt, doch darauf hinzudeuten, dass Paulus schon frühe eine Anschauung von Christo gehabt habe, bei welcher es ihm möglich, ja Bedürfniss war, eine allgemeinere Offenbarungsthätigkeit desselben, als die im neuen Bunde enthaltene, aufzusuchen, und deshalb nicht bloß bei dem Acte der Schöpfung, sondern auch bei der Regierung der Welt und in den Momenten des alten Bundes, welche zur Vorbereitung der absoluten Religion von Bedeutung waren, auf Spuren seiner Wirksamkeit zu merken. Denn es will mich bedünken, dass Paulus jenen Felsen nicht einmal als Typus Christi in allegorischer Weise hätte bezeichnen können, wenn er nicht eine Präexistenz Christi im Sinne gehabt hätte, zumal da das *ἦν Χριστὸς* doch wohl schwerlich heißen kann: der Fels bedeutete den zukünftigen Christus.

Ganz bestimmt tritt aber die Idee der Präexistenz in 1 Cor. 8, 6. hervor. Baur[1]) hat richtig gesehen, dass dieselbe aus dem *δι᾽ οὗ τὰ πάντα* nur wegzuschaffen ist, wenn man unter *τά πάντα* speciell die Neuschöpfung versteht. Allein dagegen ist der Umstand, dass die durch keine Andeutung von Paulus ausgeschlossene und daher natürliche Analogie des *δι᾽ οὗ τὰ πάντα* mit dem unmittelbar vorhergehenden *ἐξ οὗ τὰ πάντα,* womit Gott als der Urgrund aller Dinge bezeichnet wird, schlechterdings gebietet, dass das *δι᾽ οὗ τὰ πάντα,* welches sich auf Christus bezieht, von dem Vermittlungsgrunde aller Dinge verstanden werde, worin die

---

[1]) A. a. O. S. 625 ff.

Anschauung Pauli von einer bereits bei der Schöpfung vorhanden gewesenen Thätigkeit Christi liegt. Dass es reine Willkür sei, wenn das zweite τὰ πάντα mit Hinweisung auf 2 Cor. 5, 17. 18. hier in einem engeren Sinne, als das erste τὰ πάντα gefasst wird, springt noch mehr in die Augen, wenn man bedenkt, dass Paulus an unserer Stelle beide Male von dem τὰ πάντα die ἡμεῖς unterscheidet, unter denen vermöge des Gewichtes, welches er in den Worten desselben Verses: Ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ πατὴρ auf das ἡμῖν im Gegensatze zu denen, für welche es mehrere Götter u. s. w. giebt, legt, nur die Christen zu verstehen sind, welche ja ausschließlich die Neuschöpfung sind; denn die außermenschliche Natur soll zwar auch eine ähnliche Herrlichkeit wie die Kinder Gottes erlangen, aber sie seufzt ἄχρι τοῦ νῦν, diese ist für sie eine zukünftige, wie sie's in gewissem Sinne auch für die Erlös'ten ist (Röm. 8, 21 ff.)[1].

Eben so lässt sich aus Col. 1, 15. die Idee der Präexistenz Christi nicht entfernen. Dass hier lediglich von der Neuschöpfung die Rede sei, soll nach Schleiermacher, abgesehen von anderen Gründen, welche er theils aus der Bedeutung einzelner Worte, θρόνοι κτλ., τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, theils aus dem Umstande entlehnt hat, dass der Cultus des Einen Gottes durch die gewöhnliche Interpretation zurückgedrängt werde, indem sie die Verehrung Christi über die Gebühr vermehre, besonders daraus sich ergeben, dass gar

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Phil. 2, 6 ff. in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 907. Daselbst ist auch die Erklärung Köstlin's, welcher das zweite τὰ πάντα erklärt: „Alles, was und wie es immer geschehen mag", widerlegt worden.

nicht κτίζειν, sondern ποιῆσαι das gebräuchliche Wort für „erschaffen (בָּרָא)" sei, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln gebraucht werde, und dass, da sich in der Stelle von V. 15. bis 20. „zwei unverkennbare Parallelen zeigen, nämlich die Sätze V. 15. 16. ὅς ἐστιν εἰκὼν — ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη κτλ. und V. 18. 19. ὅς ἐστιν ἀρχὴ — ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κτλ., welche auf's Schlagendste die Identität der Subjecte in beiden gebieten, der letzte Satz aber unmöglich auf die göttliche Person, den Sohn bezogen werden könne", wir genöthigt seien, im ersten Satze uns mit einem Sinne zu begnügen, der von dem ganzen Christus und nicht bloß von seiner göttlichen Natur gelten kann. Indess es ist bereits von Bähr[1]) u. A. nachgewiesen worden, dass die LXX das בָּרָא, das Gen. 1, 1. von der Weltschöpfung gebraucht wird, bald durch ποιεῖν bald durch κτίζειν übersetzen (— vgl. Gen. 6, 7. τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα und Deut. 4, 32. ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, ferner Sir. 15, 14. αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον und 24, 9. πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, endlich Gen. 1, 1. ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν und Judith 13, 18. θεὸς, ὃς ἔκτισε τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὴν γῆν), und dass im Neuen Testamente derselbe Wechsel der Ausdrücke vorkommt (vgl. Offenb. 14, 7. τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν κτλ. und 10, 6.

---

[1]) S. gegen Schleiermacher's Erklärung überhaupt Bähr's Nachtrag im Comm. über den Brief Pauli an die Kolosser, Basel 1833, S. 323 ff. Holzhausen in der Tübing. Zeitschr. 1832. 4. S. 236 ff. Osiander ebendas. 1833. 1. 2. Grimm l. l. p. 70 sqq. Bleek, Comm. zu Hebr. 1, 2. Meyer zu Kol. 1, 15.

ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν κτλ.). Die Identität der Subjecte in V. 15. bis 20. ist nun zwar anzuerkennen. Allein hieraus folgt nicht, dass Paulus keine Prädikate von Christus in dieser Darstellung gebraucht haben könne, welche auf die Präexistenz Christi gehen. Denn die ganze Person Christi in dem Stande der Erhöhung[1]) ist ihrem Wesen nach keine andere, als die in der Präexistenz, wenn ihr auch je nach ihrer Stellung, nach ihrem Verhältnisse zu Gotte und der Welt und zur Gemeinde andere Prädikate verliehen werden müssen. Das Prädikat aber, welches Paulus ihr rücksichtlich ihres Verhältnisses zur Welt beilegt, lässt nicht daran zweifeln, dass er sie als präexistirend gedacht hat. Christus ist ihm *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, d. h. Erstgeborner vor jeder Creatur. Denn dass dies nur heiße: der Vorzüglichste aller Geschaffenen, dagegen ist sowohl die in V. 16. enthaltene Begründung jenes Prädikats, indem dort Christus als die Causa instrumentalis der Erschaffung aller Dinge dargestellt wird, als auch der Parallelismus mit *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* V. 18., wo das Vergleichsmoment das Verhältniss der Zeit ist (vgl. *ἀρχὴ* V. 18. und *ἀπαρχὴ Χριστὸς* 1 Cor. 15, 23, so wie *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* Apok. 3, 14.). Muss aber so V. 15. das Vergleichsmoment in *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* das der Zeit und zwar rücksichtlich des Ursprungs sein; so haben wir hier die Idee der Präexistenz Christi, mögen wir nun mit Usteri[2]), de Wette[3]) *πάσης*

---

[1]) Die Beziehung auf den erhöheten Christus ist oben S. 212 ff. nachgewiesen worden.

[2]) Entwickel. des paul. Lehrbegr. S. 315.

[3]) Kurzgef. exeg. Handb. B. II. Th. 4. S. 15.

κτίσεως als Genit. part. fassen und mit dem Ersteren, welcher übersetzt: der Erstgeschaffene aller Creaturen, erklären: „Christus ist also selbst eine κτίσις Gottes, aber die erste vor allen", oder ganz so wie den vergleichenden Genit. bei πρῶτος, Joh. 1, 15. 30.[1]), und, was mir nothwendig scheint, mit Bähr[2]) und Meyer[3]) darauf Gewicht legen, dass nicht πρωτόκτιστος, welches „von Christo eine gleiche Art der Entstehung wie von der Creatur prädiciren würde, sondern πρωτότοκος gewählt ist, welches in der Zeitvergleichung des Ursprungs die absonderliche Art der Entstehung in Betreff Christi anzeigt, dass er nämlich von Gott nicht geschaffen sei, wie die anderen Wesen, bei denen dies in der Benennung κτίσις liegt, sondern geboren, aus dem Wesen Gottes gleichsam hervorgegangen". Denn erscheint Christus also in jedem Falle als von früherer Existenz, als was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, Thronen, Herrschaften, Gewalten, Mächte, indem dies Alles durch ihn und zu seinen Zwecken geschaffen, und er selbst vor Allem ist und das All durch ihn besteht; so muss er existirt haben, ehe er vom Weibe geboren ward. Dass hier aber in der Anschauung des Paulus nicht eine symbolische Personification, sondern eine wirkliche persönliche Präexistenz liege, darauf deutet theils der Ausdruck πρωτότοκος hin, theils aber der Umstand, dass dies Prädikat, wie oben bemerkt worden ist, dem ganzen Christus zukommt, dessen

---

[1]) Vgl. Winer, Gramm. S. 283.

[2]) A. a. O. S. 60 ff.

[3]) Krit. exeg. Comm. Abth. 9. Hälfte 2, Gött. 1848, S. 29.

persönliche Existenz im Zustande der Erhöhung einem Zweifel nicht unterstellt werden kann.

Mit gleicher Sicherheit ist die Idee einer persönlichen Präexistenz Christi in Phil. 2, 6 ff. wahrzunehmen. Dass hier das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht von der menschlichen Existenz Christi, und zwar weder von der zeitlichen Existenzform während seines irdischen Lebens überhaupt (Erasmus, Luther, Calvin, Grotius), noch von der Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten in der Weise de Wette's verstanden werden könne, ist von mir in den Studien und Kritiken[1]) ausführlicher dargethan. Dass es auf die Präexistenz Christi gehe, dafür sind dort besonders die auch von Liebner[2]) gebilligten Gründe angegeben: „Steht doch die göttliche μορφὴ der Annahme der μορφὴ eines Knechts, dem Werden in der Ähnlichkeit der Menschen, voran und muss folglich von einem früheren Zustande Christi verstanden werden. Das λαβὼν drückt außerdem aus, dass Christus die μορφὴ θεοῦ, die er hatte, aufgegeben habe. Dies lässt sich aber in keiner Weise denken, wenn wir bei dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων irgend welche Zeit seines irdischen Lebens im Sinne haben". Dazu kommt hier in Betracht, dass dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντι, dem präexistirenden Christus, ein freier, für Menschen vorbildlicher Willensact zugeschrieben wird, vermöge dessen er in Gottes Rathschluss eingehend sich jener Existenzweise begab (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἶσα θεῷ· ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε). Dies weis't aber bei einiger

---

[1]) Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 905—912.

[2]) S. dess. Christologie. Abth. 1. Gött. 1849. S. 326.

Maßen unbefangener Betrachtung bestimmt darauf hin, dass Paulus nicht in symbolisch personificirender Weise Christo Präexistenz zugeschrieben, sondern sich ihn als persönlich präexistirend gedacht habe[1]).

Sollte es nun aber wohl eine unbefugte Parallelisirung mit Phil. 2, 6 ff. sein, wenn 2 Cor. 8, 9. so erklärt wird: „der Reichthum Christi ist seine ursprüngliche göttliche *δόξα* (vgl. die *μορφὴ θεοῦ*), deren er sich entäußert hat (*ἐπτώχευσε*), um in dieser Entäußerung und durch sie (*τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ*) uns zu bereichern"[2])? Diese Erklärung soll philologisch nicht zu rechtfertigen sein. Köstlin[3]) z. B. hat sie

---

[1]) Die Bedeutung, in welcher Ebrard, s. das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. B. 1. Frankf. a. M. 1845. S. 187, den *ἁρπαγμὸς* und das *ἴσα εἶναι θεῷ* nimmt, scheint mir zwar, vgl. unten S. 253 ff., die richtige nicht zu sein. Indess durchaus zutreffend ist, was derselbe in der wissenschaftlichen Kritik der evangel. Geschichte, A. 2. Erlang. 1850. S. 675, rücksichtlich der in Phil. 2, 6 ff. hervortretenden Idee der Präexistenz bemerkt hat. Er sagt: „Hier wird die That, der Entschluss, die *μορφὴ θεοῦ* mit der *μορφὴ δούλου* zu vertauschen, geradezu den Philippern als Beispiel dessen, was sie thun sollten, vorgestellt; ja in den Worten *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* geht der Apostel sogar geradezu von der Vorstellung aus, dass der Sohn vor seiner Menschwerdung reflektirt habe über sein zu vollziehendes Erlösungswerk, und dass das Objekt seiner Reflexion sein Verhältniss zum Vater gewesen sey. Paulus dachte sich also den Sohn nicht allein präexistirend, sondern schrieb ihm geradezu eine von der Person des Vaters unterschiedene und sich unterscheidende Persönlichkeit zu".

[2]) So Liebner a. a. O. S. 331. Ähnlich Guil. Estius l. l. f. 497. Usteri, Entw. des paul. Lehrbegr. S. 312. Meyer, krit. exeg. Komm. Abth. 6. S. 155. Rückert, die Briefe Pauli an die Corinther. Th. 2. S. 246 f. Billroth, Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz. 1833. S. 338.

[3]) A. a. O. S. 310.

unter Berufung auf die grammatische Bedeutung von πτωχεύω beanstandet. Das ἐπτώχευσε soll auf die Menschwerdung Christi deswegen nicht bezogen werden können, weil es nicht heißt: er ward freiwillig arm, entäußerte sich, sondern war arm oder niedrig. Denn „die Verba auf — έω und — εύω drücken hauptsächlich den Zustand oder die Handlung eines solchen aus, den das Stammwort bezeichnet, z. B. δουλεύω, κολακεύω, ἀληθεύω, βασιλεύω (Buttmann, ausf. Gramm. II, 1. S. 383), also πτωχεύω arm sein, vgl. Röm. 5, 14. 15. 17. 20. 21. 7, 1." Daher soll ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν aus der Analogie von Stellen, wie 2 Cor. 6, 9. ὡς πτωχοὶ, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες κτλ., Apok. 2, 9. Οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, erläutert werden müssen, und den Gedanken enthalten: Christus lebte als Armer, Niedriger, obgleich er als gnadenreicher und gnadenspendender Erlöser reich war, damit ihr durch seine Dürftigkeit (persönliche Entsagung) den Reichthum des Heils empfinget[1]. Wäre jene grammatische Anführung, deren Richtigkeit im Allgemeinen nicht bestritten werden soll, vielmehr noch durch Vergleichung des Gebrauchs von ἐπισκοπεύειν für ἐπίσκοπον εἶναι (— s. Lobeck ad Phryn. p. 561.) bei den Spätern, der Bedeutung, welche namentlich πτωχεύω bei Profanscribenten, z. B. Od. 15, 308. 19, 73. 17, 11. 19.

---

[1]) Baur's Erklärung in: Paulus, der Apostel Jesu Christi S. 628: „Unsere Stelle sage nur, dass Christus arm war (nicht arm wurde), obgleich er reich war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern" — ist mir nicht völlig klar geworden, wiewohl sich erkennen lässt, dass er der Hauptsache nach mit Köstlin übereinstimmt.

Theogn. 918. (erbetteln, anbetteln) und Aristot. rhet. 3. *τὸν μὲν πτωχεύοντα εὔχεσθαι, τὸν δὲ εὐχόμενον πτωχεύειν* (bettelarm sein; vgl. (Jo. Scapulae Lexic. graecolatinum. Basil. 1594. f. 1395) und auch bei den LXX, z. B. Tob. 4, 21. Ps. 79, 8. Jud. 6, 6. Ps. 34, 10. hat, sich weiter erhärten lässt, auf *ἐπτώχευσε* in 2 Cor. 8, 9. anwendbar; so würde allerdings folgen, dass *ἐπτώχευσε* nicht auf den Akt der Menschwerdung gehen, sondern nur von dem Zustande des Armseins in der Zeitlichkeit verstanden werden könnte. Denn es versteht sich von selbst, dass, obgleich *ὤν* (*πλούσιος*) Partic. Imperf. ist und Luther nicht recht übersetzt hat: wiewohl er reich ist, dies dann doch nicht würde bedeuten können: obgleich er vorher, nämlich vor seiner Erniedrigung reich war, da *ὤν* das in der Vergangenheit dem *ἐπτώχευσε* Gleichzeitige ausdrückt, mithin, wenn dieses einen Zustand in der Zeitlichkeit bezeichnet, auch nur einen solchen anzukündigen vermag. Indess es ist von Köstlin (und Baur) der hier entscheidende Umstand übersehen worden, dass bei Verben, die im Präsens etwas Zuständliches bezeichnen, der Aorist das Eintreten jenes Zustandes in die Wirklichkeit ausdrückt[1]. So aber wendet sich die angerufene Grammatik

---

[1]) Vgl. K. W. Krüger, griechische Sprachlehre für Schulen. Th. 1. Heft 2. Berlin 1846. S. 171. „*ἐβασίλευσα* wurde König, *ἦρξα* erhielt eine Herrschaft, ein Amt, *ἡγησάμην* nahm die Führung oder den Glauben an, *ἴσχυσα* wurde mächtig, *ἐπλούτησα* wurde reich, *ἐπολέμησα* fing Krieg an, *ᾤκησα* siedelte mich an, *ἠράσθην* gewann lieb, *ἐθάρσησα* bekam Muth. *Δαρεῖος μετὰ Καμβύσην Περσῶν ἐβασίλευσεν. Θ. Οὐδεὶς εὑρεθήσεται κάλλιον λαβὼν Εὐαγόρου τὴν βασιλείαν, εἰ ἐξετάζειν τις ἐπιχειρήσει ὅπως ἕκαστος ἐτυράννευσεν. Ἰς. Πεισιστράτου τελευτήσαντος Ἱππίας ἔσχε τὴν ἀρχήν. Θ. Οὐδεὶς ἐπλούτησ᾽ ἐμπύροισιν ἀργὸς ὤν* u. s. w."

unzweifelhaft der Erklärung zu, welche mit den Worten *ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν* das Aufgeben der bis dahin gehabten Participation an Gottes Glorie und Seligkeit (*πλούσιος ὤν*) in der Selbsterniedrigung Christi zur Menschwerdung bezeichnet findet. Ob das Nebeneinander der Gegensätze, das bei der Auslegung Köstlin's sich zeigt, weit intensiver und effectvoller, als das bloße Nacheinander verschiedener Zustände, das die andere Erklärung hat, ist, kann nicht in Betracht kommen, da die Grammatik nur das Letzte zulässt. Denn wenn das: er wurde arm, machte sich arm, doch von keiner Zeit der irdischen Existenz Christi sich denken lässt, so kann auch das *πλούσιος ὤν* auf eine solche nicht bezogen werden. Geht aber sonach *ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν* auf Christi Präexistenz; so wird man weiter mit Ebrard[1]) sagen müssen: Hätte der Sohn vor seiner Menschwerdung als unpersönliche Idee existirt, wie konnte das Aufgeben der Herrlichkeit als That, als Gnadenthat gerühmt werden?

Hienach aber dürfte mit Grund nichts dagegen einzuwenden sein, dass man berechtigt ist, auch bei dem *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4., dem Principe der höheren Wesenheit Christi, bei dem *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας* Röm. 8, 3. und dem *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ* Gal. 4, 4., so wie bei dem *ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ* in 1 Tim. 3, 16., auch wenn man die oben vertheidigte Lesart *ὅς* annimmt[2]), an die persönliche Präexistenz Christi zu denken.

Wenn nun gleich aus den erörterten Stellen hervorgeht, dass Paulus sich Christum vor seiner Menschwerdung nicht

---

[1]) S. wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte. 2. A. S. 674.
[2]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 78. Anm.

unpersönlich, etwa als bloße Weisheit in Gott, als eine Art von λόγος ἐνδιαθετὸς, sondern als den persönlichen Sohn Gottes gedacht hat, und dass das Verhältniss dieses persönlich vor seiner Menschwerdung präexistirenden Sohnes Gottes zu Gotte als dem Vater nicht bloß als ein moralisches, sondern als ein ontologisches gefasst werden muss, indem ihm damit, dass er als vor allem Geschaffensein der Creatur aus Gott hervorgegangen, als Vermittlungsgrund der Schöpfung, als der in den Gottesoffenbarungen des alten Bundes Wirksame, als das ideelle Ziel alles dessen, was geschaffen ist, insofern dies *εἰς αὐτὸν* geschehen, betrachtet wird, eine wesentliche Göttlichkeit zugeschrieben ist; so möchte es doch durchaus unzuläßig sein, das Wesen der präexistirenden Persönlichkeit Christi in der Weise des neuesten Christologen Liebner in die absolute Sphäre hinauszuheben und als „**absolute** Unabhängigkeit, Freiheit, **absolute** Persönlichkeit" zu bestimmen. Liebner bestreitet, dass Paulus nur Subordinatianer sei. Er meint, dass, wie es der höchste ethische Gottesbegriff verlange, Paulus mit dem Momente der Subordination des Sohnes auch das Moment der Nichtsubordination verbinde, so dass der Sohn von ihm betrachtet werde als absolut thätiges Moment des wahrhaft absoluten Lebens, Wissens, der absoluten Liebe, — absoluten Persönlichkeit[1]). Es hängt diese Ansicht mit der Art zusammen, wie Liebner den Subordinatianismus durch die ganze Trinität hindurchgeführt und die einzelnen Stellen der Schrift aus dem Ganzen der Anschauung erklärt wissen

[1]) A. a. O. S. 329.

will, welche er für die christliche Gottes- und Weltanschauung hält. Seine Construction ist, so weit sie hier behuf des Verständnisses seiner Auffassung der präexistirenden Persönlichkeit Christi in Betracht kommt, diese: Gott ist die absolute Persönlichkeit, und als solche die absolute Liebe. Denn das Wesen der Persönlichkeit ist nicht allein das Ausschließende, das sich auf sich beziehe, sondern eben so sehr das Einschließende, das sich auf Anderes beziehe, mit Einem Worte, die affirmative Seite der Persönlichkeit ist die Liebe. Gott also war die absolute Persönlichkeit, muss auch die absolute Liebe sein. Mit diesem Begriff der absoluten Liebe ist nothwendig gegeben, dass Gott sich in ein Anderes versetze, und zwar in ein wesensgleiches Anderes, denn sonst wäre der Akt des Versetzens nicht vollkommen, das unendliche Hinausgehen fände keinen unendlichen Gehalt. Der Gegenstand der absoluten Liebe muss selbst absolut sein. Damit ist die Nothwendigkeit zweier göttlicher Personen gegeben. Soll nun aber weiter das gegenseitige Sichversetzen nicht die unendliche Unruhe sein, so muss ein drittes ebenfalls Wesensgleiches gedacht werden, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung, die ruhige Einheit im Unterschiede vermittelt wird. Damit Vater und Sohn in dem ewigen sich an einander Aufgeben doch ewig selbstständig seien, bedarf es eines dritten ewigen Objekts und Subjekts ihrer Liebe, welches sie beide gemeinsam lieben, und von dem sie beide gemeinsam geliebt werden. Der Geist macht die beiden erst sowohl gegen einander, als gegen sich selbstständig, er ist das Princip des absoluten Gleichgewichts, der wahren Einigung im Unterschied[1]). In der Totalität des Processes

---

[1]) A. a. O. S. 111—119. 127—130.

der absolut persönlichen Liebe hat nun aber nach Liebner's Darstellung „jede Person in ihrer Weise (auch der Vater) ein Moment, darin sie den andern beiden subordinirt, und ein zweites Moment, darin sie ihnen wieder nicht subordinirt ist, diese vielmehr ihr subordinirt sind, wodurch also jenes erste Moment fortwährend wieder aufgehoben wird; oder die Subordination ist durch alle drei trinitarischen Personen hindurch in der Totalität des Processes der absoluten Liebe eine eben so ewig gesetzte, als ewig aufgehobene. Die wirkliche, d. h. schlechthin bleibende Subordination kann also nur Schein, einseitige Auffassung sein. Scheint so der Sohn, als der vom Vater Gesetzte, dem Vater subordinirt zu sein, so wird dies dadurch (zunächst abstract nur auf das Verhältniss des Vaters und Sohnes gesehen) wieder aufgehoben, dass der Vater sich ganz in den Sohn versetzt, sich unselbstständig macht, um ganz im Sohne zu sein, welcher (Sohn) seinerseits wieder durch dieselbe Bewegung sich ganz in den Vater versetzend, diesen wieder selbstständig macht. Das ist die Liebe. Scheint der Geist, als vom Vater und Sohn Gesetzter (und am Anfange des Processes noch nicht selbstständig hervortretender), dem Vater und Sohn subordinirt zu sein, so wird dies dadurch wieder aufgehoben, dass beide, sich in ihn versetzend, sich gegen ihn unselbstständig machen, und er seinerseits beide zu ihrer Wahrheit in und gegen einander bringt, so dass sie ohne ihn nicht wahrhaft unterschieden, also auch nicht wahrhaft geeint wären. Das ist die Liebe"[1]).

Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob es Liebner gelungen sei, durch den Begriff der absoluten Liebe die Schwie-

[1]) A. a. O. S. 142 f.

rigkeiten der immanenten Wesenstrinität zu lösen. Es ist dies von verschiedenen Standpunkten aus in Zweifel gezogen worden[1]). Nur bemerken muss ich, dass ich in der That nicht einsehe, wie es möglich sein soll, Liebner's Construction auf Paulus und „die trinitarischen Höhepunkte seiner Christologie" auszudehnen. Zu viel verlangt zu sein scheint mir, wenn man sich dazu entschließen soll kraft der Behauptung, dass das „Ethische, die Liebe auch bei Paulus im Grunde liege, wie sich (in und mit dem ganzen Complex seiner Lehre) im Einzelnen z. B. besonders an Col. 1, 13 ff. in der merkwürdigen Zusammenstellung des *υἱὸς τῆς ἀγάπης*, der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und des *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* zeige[2]). An dieser Stelle liegt gar nichts vor, das von einer immanenten Wesenstrinität in Liebner's Sinne sich deuten ließe, es müsste denn sein, dass man in dem (*πρωτό*) *τοκος* eine leise Berührung eines besonderen außerzeitlichen Verhältnisses des Sohnes zu Gotte anzunehmen genöthigt ist. Dargestellt ist indess Christus hier von Paulus lediglich in seiner Emanenz und Wirksamkeit, in der Existenz seines (ewigen) Wesens in Zeitform, welche nicht erst mit der Menschwerdung beginnt und mit dem Sitzen zur Rechten Gottes nicht aufhört, was daraus hervorgeht, dass ihm eben ein prius der Existenz in Vergleich mit der Creatur, aber ein früher zur Existenzkommen zugeschrieben und seine Herrschaft in der

---

[1]) Vgl. z. B. J. P. Lange, christl. Dogmatik. Th. 2. S. 203 ff. C. Schwarz in: Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller, Jahrg. 1852, Hft. 3. S. 420 ff. und auch die neuerdings erschienene Schrift von Thomasius, Christi Person und Werk u. s. w. I.

[2]) A. a. O. S. 157.

Postexistenz, wenn auch nicht hier, doch anderweit als eine zur endlichen Zurückgabe an Gott bestimmte bezeichnet wird. Wenn nun Christus, wie er aus Gotte emanent ist, und noch dazu im Zustande der Postexistenz[1]), das Ebenbild Gottes genannt wird; welches Recht giebt diese Benennung, den paulinischen *υἱὸς τῆς ἀγάπης*, in dessen Reich wir durch Gott versetzt sind, mit dem ewigen Sohne Gottes, der zweiten Person der Gottheit im Sinne immanenter Wesenstrinität zu identificiren, wie dieser auf metaphysischer oder metaphysisch-ethischer Grundlage von moderner Speculation als das Wesensabbild von Gott gesetzt wird, worin Gott sich selbst sein Anderer, sein eigenes, ewiges Du, worin er erst wesentlich als er selbst, sich sein eigenes Object ist, sich selbst ewig aus sich selbst erzeugend u. s. w.? Oder soll man etwa aus der Zusammenstellung des *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und des *θεὸς τῆς ἀγάπης* schließen: Weil Christus zugleich das Ebenbild Gottes und der Sohn seiner Liebe genannt werde, so weise dies darauf hin, dass er nicht bloß die absolute Persönlichkeit, die absolute Liebe Gottes erkennen lasse, sondern, weil aus dem Wesen Gottes, der Liebe, hervorgegangen, und weil der Gegenstand der absoluten Liebe, in welchen Gott sich hinausversetzt habe, selbst absolut sein müsse, die absolute Persönlichkeit, die absolute Liebe sei? Dann müsste man mit Augustin[2]), der bekanntlich auch seine Trinitätslehre an dieser

---

[1]) S. oben S. 212 ff.

[2]) Vgl. Augustin. de trinit. 15, 19:] „Si caritas, qua pater diligit filium suum, et patrem diligit filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas, qui spiritus est communis ambobus? — Quod autem dictum est filii caritatis suae, nihil aliud intelligatur, quam filii sui

Stelle zu finden glaubte, *τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* als Gen. originis fassen, so dass mit der *ἀγάπη* die göttliche Substanz, nicht bloß die wesentliche Gesinnung Gottes, sondern sein Wesen im metaphysischen Sinne zu verstehen wäre. Aber wo wäre denn irgend bei Paulus *ἀγάπη* etwas anderes, als das göttliche Wesen im ethischen Sinne, wo zugleich das göttliche Wesen im metaphysischen Sinne? Und ist es nicht gegen alle Analogie paulinischer, wie neutestamentlicher Darstellung überhaupt, die Zeugung des Sohnes auf die göttliche Liebe zu beziehen, welcher sonst nur die Sendung desselben zugeschrieben wird? Liegt es nicht somit viel näher, wenn doch auf die letztere hier der Zusammenhang nicht führt, *ἀγάπης* als Gen. subj. (vgl. Gen. 35, 18. *υἱὸς ὀδύνης μου*) zu fassen und als gleichbedeutend mit *ἀγαπητὸς* oder *ἀγαπημένος* (Eph. 1, 6.)?

Eben so wenig aber, als jene Wesens-Liebes-Trinität überhaupt, vermag ich im Besondern den Gedanken des gegenseitigen Sichaufgebens zwischen Vater und Sohn, den Begriff des Sichunselbstständigmachens des Vaters gegen den Sohn (ethisch gefasst), der ein integrirender Bestandtheil der Liebner'schen Construction ist, bei welcher ein hauptsächliches Gewicht auf die Categorie der Wechselwirkung (zwischen Vater und Sohn) fällt, in irgend welcher Darlegung des Apostels zu entdecken. Vielmehr erscheint der absolute Gott bei Paulus dem Sohne gegenüber immer als der diesen bestimmende Gott[1]).

---

dilecti quam filii postremo substantiae suae. Caritas quippe patris, quae in natura eius est ineffabiliter simplici, nihil aliud est, quam eius ipsa natura, atque substantia. Ac per hoc filius caritatis eius nullus alius est, quam qui de substantia est genitus."

[1]) Vgl. oben S. 194 ff.

Der Sohn ist, wenn auch wesensgleich dem Vater nach seinem Ursprung, seiner Physis, und sein Ebenbild in seiner pneumatischen Erfüllung im Erhöhungszustande, doch diesem von Anfang seiner persönlichen Existenz an, also auch in seiner Präexistenz vor der Menschwerdung, so weit in diese der Blick des Apostels zurückreicht, bis in alle Ewigkeit (1 Cor. 15, 28.) subordinirt. Ob jenseits des Momentes, da Christus als *πρωτότοκος* aus Gotte hervorging, also jenseits seines Zustandes der Emanenz vor der Schöpfung aller Dinge, ihm eine Immanenz in Gotte zu vindiciren sei, in welcher die Subordination als nicht vorhanden zu betrachten ist, und ob einst, wann Gott *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* sein wird, diese Subordination als aufgehoben zu denken ist in der Einheit, in welche der Sohn mit dem Vater aufgenommen sein wird, darüber darf die Speculation aus Paulus keine Aufschlüsse schöpfen wollen. Dies liegt jenseits der Gränzen, innerhalb deren die Anschauung des Apostels von Christus sich bewegt, auch wo er ihn nicht bloß nach seiner Erscheinung auf Erden, sondern wie nach seiner Postexistenz so nach seiner Präexistenz betrachtet.

So muss ich es mir denn gefallen lassen, wenn Liebner[1]) annimmt, es komme, dass ich bei meiner in den Stud. und Krit. dargelegten Erklärung von Phil. 2, 6 ff. das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* für einen „begrifflich nicht klar zu machenden Phantasieausdruck" halte, „wohl nur daher, weil ich in und bei meiner Anerkennung des Gegensatzes zwischen *μορφὴ θεοῦ* und *μορφὴ δούλου* durch Vergleichungen mit Philo

[1]) A. a. O. S. 327.

und eine falsche Ansicht vom paulinischen Subordinatianismus gehemmt sei". Der Unterschied, welcher zwischen **Liebner** und mir in der Auffassung des *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* stattfindet, ist dieser, dass er glaubt, es werde mit der *μορφὴ θεοῦ* die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit bezeichnet, so dass wir an dieser Stelle neben dem Momente der Subordination, das in dem *οὐχ ἁρπ. ἡγ. τὸ εἶν. ἴσα θεῷ* liegt, auch das Moment der Nichtsubordination haben sollen, wie es der höchste christlich ethische Gottesbegriff nach der im Obigen bezeichneten Weise verlange, während ich bei der *μορφὴ θεοῦ*, welche Christus aufgab, als er die *μορφὴ δούλου* annahm, an die Herrschergestalt, die Weise, sich als Herrscher zu geriren, denke, welche Christo im Sinne der alexandrinisch-jüdischen Philosophie als Gottes erstgebornem Sohne eigenthümlich war, und in dem *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* keine Verstärkung des *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* sehe, dergestalt, dass zu übersetzen wäre: Obgleich (der präexistirende) Christus in göttlicher Existenzweise war, so wollte er doch darin, in dieser Gottgleichheit, nicht verharren[1]), sondern die Gottgleichheit im Sinne absoluter Frei-

---

[1]) **Liebner** sagt a. a. O. S. 329 f.: „Angenommen denn, dass Paulus den höchsten ethischen Gottesbegriff, die absolute Liebe, hat (ohne ihn darum in wissenschaftlicher Form haben zu müssen), so erscheint nun in diesem ganzen Zusammenhange auch das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* als höchst bedeutsam, und der Sinn ist dieser: Obwohl er (der präexistirende Christus) in göttlicher Existenzweise, d. i. der Existenzweise der absoluten Freiheit, absoluten Persönlichkeit, war (Gegensatz *μορφὴ δούλου κ. τ. λ.*), so wollte er doch darin, in dieser Gottgleichheit, **nicht** — was als **abstracte** Möglichkeit vorgestellt wird — Gott (dem Vater) gegenüber gleich als in einem von diesem (Gott, dem Vater) an sich gerissenen Raube verharren, es nicht in anmaßender und selbstsüchtiger Isolirung für sich be-

heit, d. h. hier schlechthin unbedingter Autonomie (des ἔσεσθε ὡς θεοὶ) eben erst in dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ausgedrückt finde, das Christus nicht hat rauben wollen, so dass die Wesensgleichheit mit Gotte im Sinne Liebner's an unserer Stelle von dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ausgeschlossen ist. Nicht verkannt habe ich, dass, insofern μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου sich ganz allgemein gegenüberstehen, der Begriff θεοῦ, welchem δούλου gegenübersteht, an sich entweder nach der Seite hin, nach welcher hin θεὸς der Unabhängige, Freie, oder nach der Seite hin, nach welcher hin er der

---

halten, besitzen und genießen, sondern —". Gegen die Liebner'sche Auffassung, bei welcher οὐχ ἁρπαγμον ἡγήσατο übersetzt wird, als stände ἅρπαγμα, was er nach Tholuck's Darlegung, s. dessen disputatio christologica de loco Paul. Phil. 2, 6—9. 1848. p. 17 sqq., für zulässig hält, erregt nicht nur außer dem „philologischen Haare", der Endung μός, das nicht ganz so dünn ist, wie Liebner meint, sowohl die für nöthig erachtete Klammer („dem Vater"), welche darauf hindeutet, dass hier in Paulus der Liebner'sche trinitarische Gottesbegriff hineingeklammert wird, als auch die dem ἁρπαγμὸς gegebene Amplification: „etwas in anmaßender und selbstsüchtiger Isolirung für sich behalten, besitzen und genießen" Bedenken, sondern gegen sie ist entschieden der Umstand, dass Paulus, wenn er Christum in der Existenzweise absoluter Freiheit gedacht hätte, rücksichtlich seiner gar nicht einmal die abstracte Möglichkeit hätte denken können, sich selbstsüchtig zu isoliren, da diese Möglichkeit nur für ein Wesen in der Existenzweise relativer Freiheit vorhanden ist, und dass, selbst wenn diese Möglichkeit rücksichtlich eines Wesens in der Existenzweise absoluter Freiheit zu denken möglich wäre, diese doch schwerlich in der Form hätte dargestellt werden können, dass Christus die ihm — so zu sagen — von Gott und Rechtswegen gehörende Existenzweise absoluter Freiheit nicht gleich als einen Raub, den er an sich gerissen, betrachtet habe, insofern dann das jene nicht so Ansehen (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) als der intellectuelle Grund des mit jener nicht als mit einem solchen Verfahrens vorgestellt ist, man dabei aber gar nicht einzusehen vermag, wie Paulus dazu hätte kommen sollen, von Christus der abstracten Möglichkeit nach, wenn gleich negirend, dass diese

Herrschende, Gebietende ist, gefasst werden kann[1]). Ich habe mich für die letztere Fassung entschieden, theils weil der Begriff der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit anderweit nie von Paulus auf Christum übertragen wird, theils weil der Begriff des *δοῦλος*, aus dessen Gegensetzung gegen *θεός* ermittelt werden muss, in welcher specifischen Richtung der Begriff Gottes, in dessen Gestalt Christus sich befand, zu denken sei, durch *ὑπήκοος* (*γενόμενος*) fortgeleitet wird, wodurch in den Gegensatz des *δοῦλος* nicht sowohl die Anschauung des Unabhängigen, als vielmehr dessen, dem gehorcht wird, also des Herrschenden, Gebietenden fällt, wie an sich klar ist, und, wenn auch in anderer Beziehung, z. B. aus Röm. 1, 4. 5., wo die Zusammenstellung von *κύριος* und *ὑπακοὴ πίστεως* — *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* sich findet, und aus Gal. 4, 1. — *οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν* —, sich sehen lässt, theils weil die Anspielung, welche ich in unserer Stelle

---

Wirklichkeit geworden sei, auszusagen, was in der Wirklichkeit nur intellectueller Blödsinn gewesen wäre. Endlich aber erwartet man, wenn *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* so verstanden wird, dass Christus die ihm in seiner Präexistenz eigenthümliche Existenzweise absoluter Freiheit nicht in anmaßender und selbstsüchtiger Isolirung für sich habe behalten, besitzen und genießen wollen, nicht sowohl den Gegensatz, dass er sich jener Existenzweise begeben und die Existenzweise „creatürlich-ethisch-religiöser Persönlichkeit" angenommen (*ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν κτλ.*), als vielmehr den Gegensatz, dass er jene Existenzweise in Demuth und Liebe Anderen, den Menschen (—; denn doch wohl nicht Gotte? —) habe communiciren wollen, damit auch sie dieselbe bekommen, besitzen und genießen möchten. Indess von diesem Gegensatze findet sich an unserer Stelle keine Spur, wie er denn in Liebner's Gedankenkreis eben so wenig als in die Anschauungsweise des Apostels sich fügen würde.

[1]) S. meine Abhandl. über Phil. 2, 6 ff. in den Stud. und Krit. Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 914.

auf Gen. II. III. finde und von welcher auch Liebner nicht läugnen will, dass sie bei Paulus als begleitender Gedanke —, lediglich als solcher aber ist sie von mir dargestellt worden, — mit fungirt habe, nur daran denken lässt, dass Christus, obwohl ihm eine umfassendere Herrschaft zugetheilt war, als den ersten Menschen, es doch nicht wie sie machen, doch nicht autonomisch sein wollte, wozu der Begriff einer absoluten Unabhängigkeit, die Christus in der Präexistenz gehabt habe, nicht passt, sondern nur die Anschauung der Herrscherhoheit des *υἱὸς τοῦ θεοῦ,* welche den Begriff relativer Freiheit, weiter der Abhängigkeit von dem absoluten Gott und dessen Willen der Existenz wie der Bestimmung nach nicht aufhebt.

So ist es mir nicht möglich, die Ansicht, nach welcher die präexistirende Persönlichkeit Christi in die absolute Sphäre hinaufgehoben und die ihrem Wesen entsprechende und ihren Zustand darstellende Zustandsform im Gegensatze zu der menschlichen Existenzform in dieser Bestimmtheit der Abhängigkeit, der Existenzform der creatürlichen ethisch-religiösen Persönlichkeit, als die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit gefasst wird, für wirklich paulinisch zu halten.

Wäre sie's, so wüsste ich nicht, wie man nicht genöthigt sein sollte, dem Apostel, falls man sich anders nicht entschließen wollte, bei ihm eine widerspruchsvolle Auffassung des Verhältnisses, in welchem das Wesen des präexistirenden zu dem historischen Christus steht, zuzumuthen, eine entschieden physisch oder ethisch doketische Ansicht von dem historischen Christus zuzuschreiben.

Der Zustandsform der Präexistenz gehört bei der An-

nahme, dass diese die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit gewesen sei, unzweifelhaft das absolute ewige non posse peccare göttlicher Heiligkeit, der absoluten göttlichen erfüllten Freiheit des Logos an. Für die abstracte Möglichkeit der Sünde ist in jenem Zustande keine Stelle. Diese Möglichkeit existirt nur für ein im Zustande der Subordination befindliches, für ein solches Wesen, das eine relativ selbstständige Persönlichkeit und seine Bestimmung durch einen Andern hat, von dem es sich in Abweichung von jener zu isoliren vermag. Die adamitische Menschheit aber ist nicht ohne das: potuit peccare zu denken, wie einfach in der Thatsache liegt, dass durch Adam die Sünde in die Welt gekommen ist (Röm. 5, 12.). Fasst man nun das Verhältniss des präexistirenden zu dem historischen Christus in's Auge und bestimmt die *κένωσις* dahin, dass Christus sich der Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit entäußert und sich in eine Existenzform begeben hat, in welcher er in der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit subordinatianisch war, in die Differenz und Dialektik des Werdens, somit der Wahl, der Wahlfreiheit, formellen Freiheit (im Gegensatze zu der ursprünglichen wesentlichen, real erfüllten, göttlichen Freiheit); so scheint nur die Alternative zu bleiben: Entweder hat Christus in seiner *κένωσις* das non potuit peccare der absoluten Persönlichkeit behalten oder aufgegeben.

Hat er's aufgegeben; so ist der Mensch Christus nicht dasselbe Subject mit dem präexistirenden Christus; so ist die eine identische Persönlichkeit Christi nicht weiter vorhanden. Denn dann hat ja Christus in seiner *κένωσις* nicht etwa

bloß eine solche Zustandsform aufgegeben, durch deren Aufgeben sein Wesen, seine Persönlichkeit selbst nicht alterirt würde, sondern er hat sich des Wesens entäußert, ohne welches sich jene Zustandsform nicht denken lässt und das ohne jene Zustandsform nicht gedacht werden kann, der absoluten Persönlichkeit, der absoluten Liebe, in welcher er allein bei dem Momente absoluter Subordination als nothwendigen Momentes des absoluten Sohnseins zugleich sowohl das Nichtsubordinirtsein als das non potuit peccare göttlicher Heiligkeit besaß. Nun aber ist nicht zu bezweifeln, dass Paulus anderweit eine einheitliche Anschauung über Christi Persönlichkeit hat, dass ihm der präexistirende und der historische Christus Ein Subject ist, dass danach das Wesen des präexistirenden Christus für den historischen gesichert bleiben muss, die *κένωσις* also nicht in einer Entäußerung, einem Aufgeben des Wesens, sondern nur der Zustandsform bestehen kann, da der historische Christus eben der *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* Sohn Gottes und Herr der Herrlichkeit ist.

Danach scheint denn angenommen werden zu müssen, dass Christus in der *κένωσις* das non potuit peccare behalten habe. Diese Annahme wird auch im Zusammenhange der Liebner'schen Christologie gefordert. Während nach ihr Adam mit der ganzen adamitischen Menschheit die rein geschaffene Persönlichkeit, Freiheit sein und mithin als solcher von der Schöpfung her nur die Identität des posse non peccare und posse peccare in seiner formalen Freiheit haben soll, wird im Unterschiede davon das persönliche Wesen des historischen Christus als die „wunderbare Identität des posse non peccare, des posse peccare, als der nothwendigen

Kehrseite von jenem, und des non posse peccare" bestimmt. Während jenen als relativen Persönlichkeiten Alles habe zu Theil werden können; nur das Eine nicht: ursprünglich wesentliche göttliche Freiheit, nur in die Form der Creatürlichkeit, des Werdens, eingegangen zu sein — wie beim Gottmenschen; soll der menschlichen Entwicklung des Logos, der Entwicklung des menschgewordenen Logos von der formalen zur realen Freiheit die wesentliche Freiheit zum Grunde liegen. Und daraus soll dann die Sündlosigkeit des historischen Christus zu erklären sein. Weil nämlich die formale Freiheit des historischen Christus die aus der innergöttlichen realen erfüllten (oder wesentlichen) Freiheit des Sohnes unmittelbar geborene gewesen sei, die sich nur zur formalen Freiheit herabgesetzt, entleert hatte (κένωσις), um sich mit dem absoluten Inhalt wieder menschlicher Weise zu erfüllen; so gehe diese Erfüllung fortwährend mit tiefster ethischer Sicherheit, d. i. freier Nothwendigkeit vor sich, oder die an sich mit jenem jeweiligen Auseinanderfallen der Form und des Inhalts allerdings gesetzte abstracte Möglichkeit der Sünde, des sich Nichterfüllens, sich egoistisch Verschließens, werde in jedem Augenblicke mit der tiefsten, reinsten, klarsten und freiesten Unfehlbarkeit überwunden. So könne der historische Christus nur versucht werden, aber nicht wirklich sündigen[1]).

Indeß sollte sich hiebei Christus wirklich in seiner menschlichen Existenzform als wahrhaft menschlich denken lassen? Muß er nicht vielmehr gründlich doketisch gedacht werden? Denn wenn doch zu dem Begriffe des Menschseins das

[1]) A. a. O. S. 293 f.

potuit peccare gehört; so ist Christus, wenn schon in seinem menschlichen Anfange das non potuit peccare liegt, nicht ein wahrhaft wirklicher Mensch geworden. Eine freie ethische Nothwendigkeit oder jene „wunderbare Identität des posse non peccare und des non posse peccare" ist bei einem Menschen nur als das Resultat eines sittlichen Processes und fortgesetzter guter Selbstentscheidung, nicht als Anfangspunkt der Entwicklung zu denken. Wird sie in diesen verlegt; so ist die Entwicklung als menschliche nur trügerischer Schein. Wird dieser etwa dadurch gemildert oder beseitigt, dass gesagt wird: Christus ist eben gottmenschlich gedacht; das ist eben seine gottmenschliche Einzigkeit? Können wir uns mit der Versicherung Liebner's beruhigen, dass von dem ewigen absoluten non posse peccare göttlicher Heiligkeit, der absoluten göttlichen erfüllten Freiheit des Logos, Christo in der Menschwerdung schon für den Anfang seiner menschlichen Entwicklung und als immerwährender Grund derselben das non posse peccare habe bleiben müssen, weil, wenn man dies läugne, man verkenne, dass, wenn es vom absoluten göttlichen Leben aus überhaupt zur Menschwerdung kommen solle, der klare gerade Weg dieser sei, dass die ewige, absolut erfüllte, reale (wesentliche) Freiheit des Logos in die Differenz und Dialektik des Werdens, somit der Wahl (Wahlfreiheit) eingehe, um durch diese hindurch, sich auch hier bewährend, zu sich zurückzukehren, und weil man ferner damit fordere, dass der Logos in seiner Menschwerdung etwas hätte werden sollen, was er nicht werden kann, nämlich eine einzelne Abstraction von sich, eine rein creatürliche Persönlichkeit, die eben nur geschaffen werden kann und kein absolutes erfülltes ewiges Sohnesleben zur

Voraussetzung hat, dass er also gleichsam in eine solche sich hätte verwandeln sollen[1])? Allerdings lässt sich, wenn man einmal zu dem Wesen der präexistirenden Persönlichkeit Christi jene absolute göttliche reale Freiheit für zugehörig hält, das Feine und Geistreiche einer Auskunft nicht verkennen, welche die beiden einander widersprechenden Positionen, dass der historische Christus mit dem präexistirenden dasselbe Subject und dass der historische Christus doch Mensch mit formaler Freiheit sei, durch die Annahme einer Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit in ihm zu vermitteln versucht. Allein ich gestehe, dass ich auf dem Standpunkte meines ethischen Verständnisses diesen Versuch nur für einen solchen anzusehen vermag, der der Natur der Sache nach nicht gelingen kann, weil eine wirkliche Einigung sich gegenseitig aufhebender Begriffe unmöglich ist. Eine formale Freiheit, die durch eine ihr zu Grunde liegende wesentliche göttliche Freiheit, von Vorn herein, ohne sich selbst zur realen Freiheit (der constanten Selbstentscheidung für das Gute) entwickelt zu haben, — in dieser wird sie dann allerdings immerfort zu denken sein — in die Nothwendigkeit versetzt wird, nicht anders sich entscheiden zu können, als sie eben vermöge dieser muss, ist mir keine Wahlfreiheit, und eine wesentliche göttliche Freiheit, die sich zu dem posse peccare herabgesetzt hat, ist mir nicht mehr sie selbst. Außerdem weiß ich in der That nicht, wie die Auffassung specifisch e t h i s c h sein soll, wenn die Sündlosigkeit Christi aus dem unmittelbaren Geborensein seiner f o r m a l e n Freiheit aus der w e s e n t l i c h e n göttlichen Freiheit

---

[1]) A. a. O. S. 298.

deducirt wird. In dem nothwendig-sündlosen Christus Liebner's dürfte gerade eben so viel von physischer Ansicht zu bemerken sein, wie er in der Schleiermacher'schen Auffassung des sündlosen Christus gesehen hat. Es ist eine unter der Versicherung, dass sie ethisch gedacht sei, rein physisch gedachte Position, dass der göttliche Wille selbst, d. h. die ewig erfüllte, reale Freiheit in's Werden, d. h. in die formale Freiheit eingehen muss, um durch diese hindurch zu sich zurückzukehren. Auf diese Weise kommen wir von physischem Doketismus nicht los, oder versenken uns doch unfehlbar in einen geistigen ethischen Doketismus, der dem Dogma vom Gottmenschen nicht als haltbare Stütze dienen kann.

Indess was wollen wir dazu sagen, wenn Liebner die *κένωσις* des ewigen Logos seiner Spekulation, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, doch deutlich genug in Phil. 2, 6 ff. ausgesprochen findet? Da steht ja, was auch Liebner anerkennt, dass Christus, indem er die *μορφὴ δούλου* annahm, die göttliche Existenzform aufgegeben habe. Hätte nun Paulus mit dieser *μορφὴ θεοῦ* ausgedrückt, was Liebner darunter verstanden wissen will, die Existenzform der absoluten Unabhängigkeit, Freiheit, absoluten Persönlichkeit, wie sie dem Wesen des real erfüllten ewigen Logos entspricht, und zu der das non potuit peccare unzweifelhaft gehört; — wer in aller Welt sollte, wenn Paulus sagt, Christus habe sich dieser Existenzform begeben, darauf kommen, ihn so zu verstehen, als habe er gesagt: Christus habe zwar die Existenzform der absoluten Freiheit aufgegeben und die Existenzform der formalen Freiheit angenommen; es sei aber hiebei das Eigenthümliche, dass er aus der aufgegebenen Existenz-

form das non potuit peccare, die absolute Freiheit behalten habe? Niemand, wie ich glaube, ohne aus Liebner's Christologie vorher belehrt zu sein, daſs die dem Wesen des Absoluten entsprechende Zustandsform aufgegeben und doch das Wesen des Absoluten in der Zustandsform des Bedingten behalten werden kann, und dann mit dogmatisch bestimmtem Auge in das Schriftwort hineingesehn zu haben.

Und wie wollen wir folgendes Räthsel uns lösen, das Liebner uns aufgiebt? Die abstracte Möglichkeit der Sünde, des sich egoistisch Verschließens, welche bei dem historischen Christus durch das jeweilige Auseinanderfallen der Form und des Inhalts, d. h. durch die formale Freiheit (Wahlfreiheit, Willkür, den dialektischen Durchgangspunkt für die reale), zu welcher sich Gott der Sohn aus der ewigen realen erfüllten Freiheit herabgesetzt hat, gesetzt ist, soll dadurch in jedem Augenblicke in die entgegengesetzte Wirklichkeit aufgehoben werden oder in faktische ethische Unmöglichkeit übergehen, daſs sie eben aus der innergöttlichen realen erfüllten Freiheit des Sohnes unmittelbar geboren war. Danach sollte man denken, es müſse nach Liebner die abstracte Möglichkeit der Sünde von der ewig erfüllten, realen wesentlichen Freiheit, von der Existenzweise absoluter Freiheit, absoluter Persönlichkeit, wie der ewige Sohn sie vor der Menschwerdung hatte, ausgeschlossen sein[1]). Denn wie sollte sie sonst einer Seits eben erst durch das Sichherabsetzen Christi zur formalen Freiheit gesetzt sein, und anderer Seits gerade da-

[1]) Das Moment des ewigen Sichunselbstständigmachens des Sohnes gegen den Vater ergiebt jene Möglichkeit nicht, sondern nur die ewige Möglichkeit der Menschwerdung.

durch, daſſ diese formale Freiheit aus der ewig erfüllten, realen Freiheit geboren ist, in jedem Augenblicke aufgehoben werden. Allein wir haben gesehen, daſſ Liebner das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἶσα θεῷ so versteht, daſſ damit für Christus auch in der Präexistenz die abstracte Möglichkeit des sich selbstsüchtig Isolirens, d. h. doch wohl des Sündigens, von Paulus vorgestellt sein soll[1]. Und doch weiß sich Liebner mit Paulus in Übereinstimmung. Sollen wir auch diesen Widerspruch auf Paulus legen? Das sei ferne. Vielmehr indem die Anschauung des Apostels selbst bei der Erklärung des οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο τὸ εἶναι ἶσα θεῷ, welche Liebner als die seine Auffassung von der Persönlichkeit des präexistirenden Christus bestätigende angesehen hat, sich als eine solche geltend macht, bei welcher Bestimmungen, welche nur auf das absolute Wesen passen, auf jene nicht anzuwenden sind, durchbricht sie die Dialektik der Liebner'schen Christologie. Denn die Anschauung in jener Stelle, welche bei meiner Erklärung sofort scharf heraustritt, bleibt auch bei der Liebner'schen Auslegung zuletzt die, daſſ Christus auch in seiner Präexistenz sich Gotte gegenüber hätte isoliren, autonomisch werden, also sündigen können, und gesündigt haben würde, wenn er sich seiner Bestimmung, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας auf Erden zu erscheinen, entzogen, sich nicht faktisch dem Willen des Vaters unterworfen hätte, welcher beschlossen hatte, ihn zu senden, damit durch ihn die sündige Menschheit erlös't und versöhnt werden möchte. Hier ist ein Wählen gedacht — und doch noch kein sich in's Werden, die Wahlfreiheit Herabgesetzthaben.

---

[1]) S. oben S. 254. Anm. [1]).

So kann die μορφὴ θεοῦ in der Präexistenz nicht die Existenzform absoluter Freiheit sein.

Lassen wir nun aber auch[1]) den präexistirenden Christus in der Sphäre der Subordination, in welcher Paulus ihn gedacht hat, und in welcher allein verständlich ist, dass Paulus den Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung reflectiren lässt (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο), und zwar dergestalt über sein Verhältniss zu Gott, dass die abstracte Möglichkeit vorgestellt wird, er habe in diesem seinem Verhältnisse sich dem Willen des Vaters entziehen, anders verfahren können, als die Bestimmung, welche Gott ihm gegeben hatte, es mit sich brachte; so giebt uns Paulus dadurch, dass er die Idee des präexistirenden Christus hat, mögen wir alsdann der Ansicht sein, dass er diesen als die Lichtgestalt des urbildlichen Menschen[2]), oder als den Messiasgeist in persönlicher Gestalt, oder als den Logos in jüdisch-alexandrinischer Weise gedacht habe, und von den Auffassungen seiner Herrlichkeit in der Präexistenz, auf welche das Sichselbstarmmachen (2 Cor. 8, 9.) das Sichselbstentleeren (Phil. 2, 7.) hinweis't, innerhalb der Gränzen, welche durch die Anerkennung des Subordinationsverhältnisses des Sohnes Gottes zu Gotte gezogen werden, zu der unsrigen machen, welche wir wollen, überall keinen Anlass, die Sündlosigkeit des historischen Christus in metaphysisch oder ethisch doketischer Weise zu erklären. Denn wenn bei Christus schon in seiner Präexistenz die Sünde möglich ist, aber eben nicht zur Wirklichkeit wird, indem Christus sich für den Willen des

---

[1]) Rücksichtlich des historischen Christus giebt Liebner zu, dass er in der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit subordinatianisch sei.

[2]) S. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. S. 631 f.

Vaters entscheidet; so lässt sich die Sündlosigkeit des histori=schen Christus selbstverständlich nicht als nothwendige Folge der Natur oder des Wesens, das er aus der Präexistenz in die zeitliche Existenz mit herübergenommen hat, fassen, son=dern einfach nur als die Thatsache betrachten, dass auch hier die Sünde für ihn eine Möglichkeit geblieben, kraft der fort=gesetzten demüthigen Selbstverläugnung in seinem Verhältnisse zu Gotte nie wirklich geworden ist.

Achten wir endlich auf die Darstellungen bei Paulus, welche direct auf den zeitlichen irdischen Christus gehen; so werden wir freilich bemerken müssen, dass das Prädikat der Einzigkeit diesem insofern zu vindiciren ist, als Christus in seiner zeitlichen Existenzform grundinnerlich nicht aufhört, der zu sein, durch welchen und zu welchem *τὰ πάντα* ge=schaffen ist, der *κύριος τῆς δόξης*, der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* im eminenten Sinne des Worts, und über ihn eine Herrschaft des Sündenprincips, unter welchem alle Menschen, seitdem Adam gesündigt hat, erfahrungsmäßig gestanden haben, wo=bei er der Erneuerung und allmäligen Heiligung bedürftig gewesen wäre, nicht statthat. Indess dass Paulus sich den *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, nachdem er von Gotte gesandt ist, nicht in solcher Geschiedenheit von den Menschen, bei welcher sein Menschsein nur als ein Schein betrachtet werden müsste, son=dern in einer Gleichartigkeit mit ihnen, in welcher er ihnen wahrhaft und wirklich conform geworden, vorgestellt hat, geht, ohne dass die Gränze, wo das specifisch Göttliche und wo das specifisch Menschliche liege, bestimmt, oder das Wie der Einheit von Beidem in Christo festgestellt wäre, zur Genüge schon daraus hervor, dass er das Schwache und Sündenem=

pfängliche der menschlichen Existenzform bei aller Sorgfalt, die sündige σάρξ in die Vorstellung der irdischen Existenzform Christi nicht einzumischen, auch bei dieser setzt; vgl. 2 Cor. 13, 4. *καὶ γὰρ εἰ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*; vgl. Röm. 8, 3. *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* mit Hebr. 5, 2. und Phil. 2, 7., und dass er ihn ausdrücklich einen Menschen nennt, Röm. 5, 15. *τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 1 Cor. 15, 21. *ἐπειδὴ γὰρ δι᾽ ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι᾽ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*, 1 Tim. 2, 5. *εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*, ihn *κατὰ σάρκα* abstammen lässt von den Vätern, Röm. 9, 5. *Ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*, von David, Röm. 1, 3. *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, κατὰ σάρκα*, und von einem Weibe unter dem Gesetze geboren werden, Gal. 4, 4. *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον*[1]). Hiezu kommt aber, dass die beiden Hauptausführungen des Apostels über Sünde und Gnade (Röm. 5, 12 ff. und 1 Cor. 15, 21 ff.) so sehr auf der Annahme, dass Christus ein wirklicher Mensch ist, wie Adam, beruhen, dass sie bei der Ansicht, dass Christus eine Menschengestalt, wenn auch nicht eine Scheingestalt, sondern eine wirkliche zur Offenbarung des Gottesgeistes (des *λόγος* bei Johannes) nur irgend wie angenommen habe, nicht ein menschliches Individuum wie Adam gewesen sei, geradezu unmöglich sein würden[2]).

---

[1]) Vgl. zu dieser Stelle Winer, Pauli ad Galatas epistola etc. ed. 3. Lips. 1829. p. 98.

[2]) Die Apostelgeschichte lässt den Apostel Paulus vor den Atheniensern Christum einen Mann nennen. S. Act. 17, 31.

Wird man gleichwohl sich für berechtigt halten können, aus Phil. 3, 21., wo Paulus die Erwartung ausspricht, dass Christus bei seiner Wiederkunft unsern Leib umgestalten und ähnlich machen werde *τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, oder aus 1 Cor. 15, 47—49., wo Paulus Christum im Gegensatze zum ersten Adam (*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ἐκ γῆς χοϊκὸς*) den himmlischen nennt, den Schluss zu ziehen, dass er ihm von Geburt aus einen anderen Körper, als einen irdisch-menschlichen, zugeschrieben habe? Phil. 3, 21. ist ja aber nicht von dem Leibe, wie ihn Christus im Zustande seiner Erniedrigung hatte, sondern von dem seiner Herrlichkeit angehörigen Leibe, wie er ihn im Himmel hat, die Rede. Vgl. *Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει· ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃς μετασχηματίσει κτλ.*[1]) —. 1 Cor. 15, 47. würde aber nur dann Schwierigkeiten machen, wenn *ἐξ οὐρανοῦ* auf die Leiblichkeit Jesu, nicht auf dessen ganze Persönlichkeit bezogen werden müsste; wiewohl, genau genommen, auch dann noch nicht folgen würde, dass Paulus dem Adam und allen vorchristlichen Menschen eine andere Leiblichkeit, als Christo, zuschreibe. Denn es ist hier von den Leibern, welche die Auferstandenen (*οἱ ἐπουράνιοι*) haben werden, die Rede, und diese sollen nicht einen Leib haben, wie Christus vor der Auferstehung, sondern nach derselben (*οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι*), was dadurch noch bestätigt wird, dass Paulus V. 44., wo er nach Analogie der verschiedenen irdischen und himmlischen, geistigen Leiber darthun will, wie es,

---

[1]) Vgl. de Wette, kurzgef. exeg. Handb. zum N. T. B. II. Th. 4. Leipz. 1843. S. 209. Grimm l. l. p. 62.

wenn auch der irdische Leib begraben werde, doch hernach einen anderen Leib geben könne, ganz im Allgemeinen sagt: *Σπείρεται σῶμα ψυχικὸν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.* Hätte er aber gemeint, dass dies nicht auch bei Christo so gewesen sei, dass nicht auch da ein *σῶμα ψυχικὸν* begraben sei, sondern ein *σῶμα πνευματικὸν*, so fände sich in ihm der unvertilgliche Widerspruch, dass er Christum mit einem unsterblichen Körper, — denn ein solcher ist das *σῶμα πνευματικὸν* —, sterben lässet. Und gewiss würde er Christum nicht in der Rücksicht des Todes und des Auferstehens allen übrigen, die auferstehen werden, haben gleichstellen können mit dem einzigen Unterschiede, dass er der Erstling geworden ist unter denen, die da schlafen. 1 Cor. 15, 20. *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.*

Schließlich dürfte aber die wahre und wirkliche Menschheit des historischen Christus auch nicht nach einer anderen Seite hin durch 2 Cor. 5, 19. *ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ κτλ.* in Zweifel gestellt werden können. Dass diese Stelle auf den zeitlichen irdischen Christus zu beziehen ist, wird bei jeder Erklärung derselben anzunehmen sein. Dies ergiebt sich einfach aus dem *ἦν*. Nimmt man mit Ambr., Erasm., Calvin, Luther, Georg Major, Mosheim, Rückert u. Andern das *ἦν ἐν Χριστῷ* für sich und *κόσμον κατ. ἑαυτῷ* als Bestimmungsglied: „Gott war in Christo, indem er — versöhnte"; so bekommt man die Vorstellung von einem Sein Gottes im Menschen Christus. Fasst man dies im pneumatischen Sinne, so dass man dabei nach Analogie der Vorstellung von einem Sein oder Leben Christi in den Gläubigen an eine dem ähnliche Verbundenheit des

göttlichen Geistes mit dem Geiste Christi denkt; so wird dadurch freilich die Menschheit Christi nicht bedroht, aber man sieht nicht ein, wozu hier Paulus eine solche Verbundenheit hätte hervorheben sollen, wo es sich nicht etwa um Heiligung handelt, die zu Stande gebracht werden soll, sondern um Versöhnung, die geschehen ist, um ein Nichtanrechnen der Sünden. Nimmt man aber jenes Sein Gottes des Vaters im Menschen Christus im physisch-substantiellen Sinne, so weiß ich allerdings nicht, wie man dann nicht sollte behaupten müssen, daſs Paulus, wenn nicht den Doketismus Marcion's, so doch die Ansicht des Praxeas, der Gott selbst oder den Vater, wenn er auch Jesum wirklich von Maria geboren werden, wachsen, hungern, dürsten, leiden und sterben läſst, in Mitleidenheit gezogen hat[1]), als eine richtige Erfassung seiner Anschauung von dem zeitlichen Christus anzuerkennen habe. Allein die Logik unserer Stelle fordert eine andere Erklärung. Es muſs mit den Griechen, Chrysost., Theod., mit Guil. Estius[2]), mit Rosenmüller[3]) und unter den Neuesten mit de Wette[4]), Winer[5]), Billroth[6]), Meyer[7]),

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. Abth. 2. S. 526 f.

[2]) S. l. l. f. 478. Estius erwähnt daselbst noch eine dritte Constructionsweise, indem er sagt: „Addit Caietanus et tertiam constructionem, in Christo mundum; ut inquit limitetur reconciliatio ad mundum in Christo, id est, ad eam partem hominum, quae iungitur sive incorporatur Christo. Verum haec constructio, quamvis Caietano prae reliquis placeat, dura et coacta est; quam nec facile Graeca admittunt".

[3]) S. Scholia in N. T. Ed. 5. Norimb. 1806. p. 135.

[4]) S. kurze Erkl. der Briefe an die Corinther. S. 201 f.

[5]) S. Grammatik §. 46. 9.

[6]) S. Comm. zu den Briefen des P. an die Corinther. S. 310.

[7]) S. krit. exeg. Komm. Abth. 6. Gött. 1850. S. 135 f.

Baur[1]) übersetzt werden: Gott versöhnte in Christo die Welt mit sich. Das ἦν καταλλάσσων ist periphrastisches Imperfect, auf das in τοῦ καταλλάξαντος V. 18. liegende temp. hist. zu beziehen, das den Zweck hat, durch Zerlegung des Verbalbegriffs in Partic. und Verb. demselben in Nominalgestalt größere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Satz soll die in V. 18. gegebene Behauptung erhärten, und findet seine Begründung in den folgenden Participien μὴ λογιζόμενος — καὶ θέμενος κτλ. Das ἦν ἐν Χριστῷ würde nun aber nur dann für sich genommen werden können, wenn diese Participien ihrem Sinne nach das begründeten, dass Gott in Christo war. Dies aber ist nicht der Fall, sondern sie begründen, dass er καταλλάσσων ἦν.

Wenn nun aber nach dem Ergebnisse unserer über das Verhältniss Christi zu Gotte überhaupt und über sein Verhältniss zu Gotte und zu den Menschen in seinen verschiedenen Existenzzuständen im Besonderen angestellten Untersuchung in der Anschauung des Apostels von Christo ein metaphysischer oder ethischer Doketismus, bei welchem er den historischen Christus nicht als wahren, wirklichen Menschen mit menschlicher Entwicklung, sondern als den großen Gott selbst oder als den ewigen Logos in menschlichem Scheingewande betrachtet hätte, sich nicht nachweisen, also die volle Menschlichkeit des zeitlich-irdischen Christus sich aus Paulus nicht fortschaffen lässt; so kann in dem Begriffe des Menschseins nicht die Nothwendigkeit der Sünde, des Anfangens von der natürlichen Unfreiheit liegen, sondern nur die Möglichkeit der Sünde,

---

[1]) S. Paulus, der Apostel Jesu Christi. S. 540.

die in jedem Augenblicke in die entgegengesetzte Wirklichkeit aufgehoben werden soll und kann. Die Sündlosigkeit, die bei dem zweiten Adam wirklich war, muss auch bei dem ersten Adam der Möglichkeit nach vorhanden gewesen sein.

Während nur dann, wenn das sittliche Vermögen der ersten Menschen als ein freies im gedachten Sinne angenommen wird, die Sündlosigkeit des historischen Christus, wie immer man den neuen sittlich-religiösen Lebensanfang in ihm zu erklären versuchen möge, begreiflich wird, insofern dann nicht die Unmöglichkeit, nicht zu sündigen, mit der Natur des Menschen als eines solchen gegeben ist, bleibt bei der consequenten Ableitung der Sünde aus der ursprünglichen Unfreiheit (der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist) nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit der Sündlosigkeit Jesu ein absolutes Geheimniss[1]).

---

[1]) Vgl. hier Ullmann: Über die Sündlosigkeit Jesu; z. B. (A. 2.) S. 18. 19. „Abgesehen von dem, was im engeren Sinne Gottheit Christi genannt wird, steht doch jeder Mensch in seinem Ursprung und in seiner ganzen Lebensentwicklung in lebendigem Verhältniss zu Gott, dem Urquell nicht bloß alles Seins, sondern auch aller Heiligkeit. Was kann uns nun hindern anzunehmen, dass durch die Einwirkung der schöpferischen weltordnenden Causalität in einem bestimmten Individuum einerseits die allgemeine Fortpflanzung des Hanges zur Sünde unterbrochen und das sittliche Vermögen in ursprünglicher Integrität wiederhergestellt, andrerseits eine solche Fülle sittlicher Kraft niedergelegt und fortwährend lebendig erhalten worden sei, dass dieselbe leicht und ungehemmt in fleckenloser Reinheit und göttlicher Schönheit sich entfalten konnte? Es wäre dies ein von dem Lenker aller Dinge hervorgerufener und beseelter Genius der höchsten Lebensstufe, der Sittlichkeit und Frömmigkeit u. s. w." S. 103 f.: „Die Nothwendigkeit zu sündigen und die Unmöglichkeit nicht zu sündigen ist ja doch kein Gesetz der moralischen Natur des Menschen; vielmehr ist sittliche Vollkommenheit seine wahre und ursprüngliche Bestimmung und das eigentliche Gesetz seiner Natur, die Sünde aber

Ist nun durch unsere Erörterungen zur Genüge dargethan, dass die Theorie über den Ursprung der Sünde, welche diese aus der ursprünglichen Unfreiheit (der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist) ableitet, dem Lehrgehalte des Apostels Paulus sowohl in Hinsicht auf ihre theologischen und anthropologischen Grundlagen, als auch in Hinsicht auf ihre christologischen (theanthropologischen) Consequenzen auf das Bestimmteste widerstreitet; so dürfte am Nächsten liegen, dass wir die Theorie, welche in neuester Zeit sich am Entschiedensten der Sinnlichkeitstheorie entgegengestellt hat, darauf ansehen, ob sie mit dem Lehrgehalte des Apostels sich in Übereinstimmung befinde. Es ist dies die Theorie, welche die Sünde aus der Selbstentscheidung in der unzeitlichen Region des Intelligibeln ableitet (J. Müller). Diese mag daher im folgenden Theile zur Erwägung kommen.

---

eine Ausnahme von diesem Gesetz. Und was berechtigte uns nun, zu glauben, dass es überall und nothwendig nur Ausnahmen von diesem Gesetz, nie und nirgends aber eine Erfüllung desselben geben könne. Wenn uns auch noch so viele Ausnahmen entgegentreten, wenn sich uns auch die Überzeugung allgemeiner Sündhaftigkeit auf's stärkste aufdrängt, so bleibt es doch vermöge der ursprünglichen Beschaffenheit und Bestimmung der menschlichen Natur überhaupt immer möglich und glaublich, dass irgend Einer einmal das werden könne und wirklich geworden sei, was der Mensch eigentlich sein soll, ein Bild seines heiligen Schöpfers". Vgl. außerdem bes. S. 107 und 108.



Verzeichniss

der

angezogenen und erläuterten Stellen der heiligen Schrift.

18*



Vom

Ursprunge der Sünde

nach

paulinischem Lehrgehalte

in besonderer Berücksichtigung

der einschlägigen modernen Theorieen.

Von

H. Fr. Th. L. Ernesti,

Doctor der Theologie, Abte zu Marienthal, Consistorialrathe,
Generalsuperintendenten und Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars
in Wolfenbüttel.

Zweiter Band.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1862.

Die Theorie
vom
Ursprunge der Sünde

aus vorzeitlicher Selbstentscheidung

im Lichte des paulinischen Lehrgehalts betrachtet

von

H. Fr. Th. L. Ernesti.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1862.



Vorwort.

Nachdem in dem ersten Bande dieser Schrift die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paulinischen Lehrgehalts betrachtet ist, habe ich gemäß meiner, in jenem bezeichneten, Aufgabe in diesem Bande die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Selbstentscheidung in der unzeitlichen Region des Intelligibeln dem Lehrgehalte des Apostels Paulus unterstellt und darauf zum Schluss die Frage zur Erörterung gebracht, welche positive Aufschlüsse über den in Rede stehenden Lehrpunkt aus den Schriften desselben zu gewinnen sind.

Möge mein Versuch, den Lehrgehalt des Apostels, welcher hinsichtlich jenes Lehrpunkts den reichsten Stoff und die meisten Anknüpfungspunkte gewährt, in lebendigen kritischen Rapport zu den einschlägigen modernen Theorieen zu setzen, wie auch das Resultat desselben beschaffen sein mag, einer wohlwollenden Theil-

nahme aller derer empfohlen sein, welche für die Theologie die Freiheit in Anspruch nehmen, in Erforschung des göttlichen Worts unablässig arbeiten und lernen zu dürfen, und von der heiligen Exegese mehr erwarten, als dass sie gegebene kirchliche oder philosophische Ergebnisse spiegele oder bestätige.

Wegen des Umstandes, dass dieser Band, welchen früher erscheinen zu lassen ich durch andere dringlichere Arbeiten behindert gewesen bin, dem ersten so spät nachfolgt, muss ich um Entschuldigung bitten.

Wolfenbüttel, d. 22. März 1862.

L. Ernesti.

Uebersicht des Inhaltes.

Zweiter Theil.

Die Ableitung der Sünde aus der Selbstentscheidung in der unzeitlichen Region des Intelligibeln.

Schluss.

Welche positive Aufschlüsse über den Lehrpunkt vom Ursprunge der Sünde in den Schriften des Apostels enthalten sind.

Zweiter Theil.

Die Ableitung der Sünde aus der Selbstentscheidung in der unzeitlichen Region des Intelligibeln.

Während Rothe es als den naturnothwendigen Anfang der Schöpfung des Menschen ansieht, dass die persönliche Creatur aus der Materie, und zwar genauer aus der materiellen Natur zunächst nicht anders herausgearbeitet werden kann, denn als unmittelbar noch durch die Materie obruirte und verunreinigte und somit auch in ihrer Persönlichkeit alterirte, kurz als sündige, hält J. Müller [1]), dessen Theorie vom Ursprunge der Sünde uns in diesem zweiten Theile beschäftigen wird, mit einer richtigen Einsicht in das Wesen der Sünde wie in Gottes Thun überhaupt und die Thatsache der Erlösung im Besonderen irgend welche Nothwendigkeit der Sünde für unvereinbar.

Das Böse, dessen Dasein sich aus dem menschlichen Leben nicht hinwegleugnen lässt, existirt als positiver Gegensatz gegen das Gute, und zwar nicht bloß für unser Bewusstsein, also als ein auf dem absoluten Standpunkte verschwinden-

---

[1]) S. Die christliche Lehre von der Sünde. 3. A. Breslau 1849. B. 1. u. 2.

der Schein, sondern auch für Gott selbst, so gewiss er das Böse richtet im Gewissen und Weltgericht und immerfort vernichtet durch die Erlösung in allen denen, die ihrer Macht sich öffnen; und doch, ja vielmehr eben darum weil Gott das Böse verdammt und seine Macht zerstört, existirt dieser Gegensatz nicht durch Ihn. Darum kann die Sünde, wie sie nur im Geschöpf ist, so auch nur durch das Geschöpf ihr Dasein haben.

Ist aber das Böse nicht irgendwie entweder die Folge oder die Bedingung von gewissen Momenten der göttlichen Ordnung des Daseins, sondern ein eigenmächtiger Abfall der Creatur, durch den sie sich mit jener entzweit, so muss im Wesen der Creatur, in welcher das Böse ist, ein Princip von solcher Selbstständigkeit sich aufzeigen lassen, dass die Ursächlichkeit desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, jenseits welcher der Ursprung der Sünde schlechterdings nicht zu suchen ist.

Dieses Princip ist nach Müller das, was man als Freiheit des Willens, das höchste Selbstsein, zu bezeichnen pflegt, so dass die Sünde, welche, wie wir bei Darlegung der verschiedenen Lehrweisen über das Realprincip der Sünde gesehen haben [1]), nach seiner Ansicht in ihrer innersten Wurzel Selbstsucht ist, nichts anderes sein kann, als die sich verkehrende Freiheit.

Müller bestimmt die Freiheit dem Determinismus gegenüber [2]) so: „Frei ist ein Wesen, inwiefern die innere

---

[1]) B. I. S. 18 ff.

[2]) Romang: „Frei werden wir ein Wesen nennen, inwiefern es

Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist." Um nun aber das Hervorgehen der freien That aus dem Unbedingten zu finden, glaubt er, weil in der diesseitigen Entwicklung des Menschen überall schon die Bedingtheit gefunden werde, die Region der Zeitlichkeit überschreiten und annehmen zu müssen, dass die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb derselben durch eine jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung bedingt sei. Daher sieht Müller den Grund der Sünde in der Selbstentscheidung während einer unserem irdischen Dasein vorangehenden Existenz unserer Persönlichkeit.

Ferner glaubt Müller nur durch die Annahme einer außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit, in welcher jedes einzelne menschliche Individuum selbst seinen Willen abgewandt habe von dem göttlichen Licht zur Finsterniss der in sich selbst versunkenen Selbstheit, die Schwierigkeit in dem Problem einer dem Begriffe der menschlichen Natur widerstreitenden und doch zu ihrer beharrenden Beschaffenheit gewordenen Sündhaftigkeit lösen zu können. Diese Schwierigkeit besteht darin, dass, insofern die Richtigkeit der Sätze, welche bei jenem Probleme in Betracht kommen, vorausgesetzt wird, das Menschengeschlecht mit einem sündhaften Naturverderben behaftet ist, in welches das einzelne Individuum sich hineingeboren findet, und wodurch es dennoch, obgleich es dasselbe nicht während seines empirischen Lebens selbstständig und selbstbewusst erzeugt hat,

nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur selbstständig aus der inneren Mitte seines Gefühls heraus wirkt und thätig ist.

vor dem göttlichen Forum verantwortlich und schuldig erfunden wird [1]).

Müller bestreitet, dass durch das Dogma von der Erbsünde, wie die Theologie der abendländischen Kirche es besitzt, jene Schwierigkeit gelöst werden könne.

Der Zusammenhang des Dogmas in seiner altprotestantischen Fassung ist, wie von ihm richtig dargelegt wird [2]), dieser: „Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, das heißt vor Allem: er hat die menschliche Natur in ihren Stammältern mit der Eigenschaft einer ursprünglichen Gerechtigkeit (iustitia originalis), deren Bestandtheile die Heiligkeit des Willens und die Weisheit der Erkenntniss sind, geschaffen. Diese herrlichen Eigenschaften gehören zur menschlichen Natur selbst, so dass, wenn sie fehlen, damit unmittelbar die Reinheit der Natur verloren ist. Darum hat Gott sie den ersten Menschen auch nicht als persönlichen Besitz mitgetheilt, sondern mit der Bestimmung, sie, wenn sie dieselben treulich bewahrten, durch die Zeugung auf ihre Nachkommen fortzupflanzen, natürlich so, dass sie in diesen von Anfang nur als Anlage, als Vermögen, diese Eigenschaften mit ungehemmter Leichtigkeit hervorzubringen, wären. Aber die Urmenschen sind durch Ungehorsam gegen das göttliche Gebot gefallen und von Gott abgefallen und haben dadurch nicht nur das göttliche Ebenbild verloren, sondern auch ihre Natur nach Seele und Leib mit einer Lust zu allem Verkehrten vergiftet. Dieser Verlust des göttlichen Ebenbildes und diese herrschende böse Neigung

---

[1]) Vrgl. Philippi, kirchl. Glaubenslehre. Stuttg. 1859. III, 85.
[2]) B. 2. S. 417 ff.

geht von ihnen aus auf alle Menschen über, welche auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung von ihnen abstammen, und in diesen beiden Momenten (dem verneinenden — defectus iustitiae originalis —, dem bejahenden — concupiscentia) besteht die Erbsünde, die unerschöpfliche Quelle aller wirklichen Sünden. Die Erbsünde ist aber keineswegs bloß als ein Übel zu betrachten, welches an sich keine Verschuldung dessen, an dem sie haftet, mit sich führe, sondern wie sie wahrhaft Sünde ist, so macht sie jeden Menschen von Anfang seines Daseins an vor Gott schuldig und der ewigen Verdammniss würdig. Die Erbsünde ist zugleich wesentlich Erbschuld."

Müller sieht in diesem Dogma eine unzureichende Erklärung eines Widerspruchs zwischen zwei gleich berechtigten Momenten: der auch nach seiner Ansicht unleugbaren Thatsache einer angebornen Schuld und der Verantwortlichkeit der einzelnen Person, in der die Sünde ist. Denn ist die Sünde angeboren, so dass die wirklichen Sünden die unvermeidliche Folge der Erbsünde sind, so löse damit der Begriff der Schuld sich auf, indem dieser wesentlich das Moment der Verursachung durch Selbstentscheidung enthalte, zu seiner Grundlage die Freiheit habe, die die Möglichkeit eines Andern in sich schließe, die mithin nicht bloß den Zwang, sondern auch die innere Nothwendigkeit (im metaphysischen Sinne) verneine. Von dem sich auflösenden Begriffe der Schuld werde aber auch der der Sünde mit Zerstörung bedroht; denn, wo in Beziehung auf Handlungen und Zustände, die als sündlich erscheinen, eine Selbstverschuldung des Subjects schlechterdings unmöglich sei, da

können diese Handlungen und Zustände auch nicht wirklich sündlich sein.

Der Widerspruch der angegebenen zwei gleich berechtigten Momente löst sich nach Müllers Ansicht nur durch die Annahme eines außerzeitlichen Urstandes, in welchem jedes menschliche Individuum, ehe es in diese zeitliche Existenzweise eingetreten ist, für sich die That des Abfalls vollbracht hat. Denn so sei unser Sündigsein von Natur vom Momente unseres Übergegangenseins in dieses irdische Zeitleben an nur Folge jener ursprünglichen außerzeitlichen Willensbestimmung, so dass uns mit Recht die Schuld dieses selbstbewirkten Sündigseins zugerechnet werde. Denn nun hafte an uns Allen von Anfang an eine aus Selbstverkehrung entsprungene Störung des Willens als beharrende Beschaffenheit, als ein habituelles Sündigsein, welches als Urschuld und Princip aller weiteren Verschuldung nichts Anderes sei und nichts Anderes sein könne, als unser zeitloses Thun.

Einen Grund der Sollicitation zu dieser selbstsüchtigen Urentscheidung brauchen wir nach Müllers Ansicht außer dem eignen Grunde der bedingten Persönlichkeit nicht zu suchen. Die geistige Selbstheit, welche die creatürliche und dennoch unzeitliche Wurzel dieser Persönlichkeit sei, und ohne welche dieselbe der Alles heiligenden und verklärenden Liebe nicht fähig sein würde, sei dieser somit von der Schöpfung in ihren Centralwesen unabtrennliche Sollicitationsgrund zu einer Entscheidung, welche böse sein kann; aber sie selbst in ihrer normalen Stellung höre darum nicht auf als Bedingung der Liebe Moment des Guten zu sein. Die

Möglichkeit ihrer Erhebung zum herrschenden Princip, ihres Abfalls von Gott habe nach der ewigen Ordnung der Dinge nur darum in dem außerzeitlichen Bewusstsein sein sollen, damit ihr Wirklichwerden ausgeschlossen würde, und so die geistige Selbstheit als eine reine in das zeitlich sich entwickelnde Leben einträte. Allein weil diese Selbstheit als außerzeitliche Selbstbestimmen aus dem (subjectiv) Unbestimmten sei, so sei es schlechterdings nicht zu verhindern, wenn ihre Urentscheidung, jene Ordnung durchbrechend, die in ihrem eignen Grunde liegende Möglichkeit der Losreißung von Gott thatsächlich verwirkliche [1].

Wollten wir nun allen persönlichen Creaturen in dem zeitlosen Urstande ihres Wesens eine solche Selbstverkehrung zuschreiben, so würden wir das Problem, das sich in dieser Sphäre lösen soll, in sie selbst wieder hineintragen. Indess die Erwägung des Freiheitsbegriffs lasse uns in Uebereinstimmung mit dem religiösen Glauben der meisten Völker ahnen, dass ein Theil der Geisterwelt durch seine Urentscheidung sich ein sittliches Dasein im ungestörten Einklang mit Gott begründet habe, um seine anerschaffene Reinheit in stetiger Entwickelung zur freien Heiligkeit zu erheben. Eben so wenig seien wir berechtigt, die Möglichkeit zu leugnen, dass ein anderer Theil jener Wesen sich ganz und entschieden von Gott abgewandt, wodurch denn für ihre Existenz in der Zeit jede Neigung zum Guten ausgeschlossen sein würde.

Auch hinsichtlich der Wesen, in denen der Begriff des menschlichen Geistes seinen Grundbestimmungen nach

---

[1] A. a. O. B. 2. S. 504.

auf außerzeitliche Weise realisirt sei, soweit er in dieser Region einer Realisirung fähig sei, stehe der Annahme nichts entgegen, dass unzählige von ihnen in ihrer ursprünglichen That die Möglichkeit des Bösen von der Verwirklichung ausgeschlossen, wenn wir gleich von den Verhältnissen, unter denen sie in Folge dieser Selbstentscheidung in die Zeitlichkeit eingeführt werden, nichts weiter zu wissen vermögen, als dass sie in wesentlicher Analogie mit den Grundbestimmungen der irdisch-menschlichen Existenz stehen müssen. Nur von Einem menschlichen Willen wissen wir, dass er im Urgrunde seiner Selbstbestimmung die Einheit mit dem Willen Gottes bewahrt hat, von der wir Alle abgefallen sind; wir wissen es, weil, wenn auch ihm eine ursprüngliche Schuld und Macht der Sünde in dies zeitliche Dasein gefolgt wäre, weder die ungetrübte, alle Versuchungen überwindende Heiligkeit seines Wandels, noch der ungestörte Einklang seines Bewusstseins von seinem Verhältniss zu Gott sich würde erklären lassen [1].

Wenn nun die Frage sei, wie weit der bestimmende Einfluss dieser intelligibeln That auf die empirische Wirklichkeit unsers sittlichen Bewusstseins und Handelns reiche, so offenbare er sich zunächst in dem Bewusstsein einer ursprünglichen Verschuldung, wie sie an unsrer Natur in ihrem dermaligen Zustande hafte. Eben dadurch dass ein tieferes sittliches Bewusstsein uns nöthige diese Verschuldung als eine an unsrer Natur haftende und wiederum die an unsrer Natur haftende Störung als unsre Verschuldung

[1]) A. a. O. B. 2. S. 508 ff.

anzuerkennen, weise es auf jene intelligible That zurück. Diese Urschuld, durch welche dieselbe unser in der Zeit sich entwickelndes Bewusstsein binde, sei demnach auf keine Weise von unsrer realen Gebundenheit durch unsre eigne Urentscheidung zu trennen. Real gebunden seien wir dadurch, dass unser Wille von Natur ein in sich gebrochener, mit sich selbst entzweiter sei [1]).

Indess die Beobachtung, dass auch im Gebiet des leiblichen Lebens allgemeine Störungen vorhanden seien, die ihren Grund in der Sünde haben, leite uns auf eine zweite Quelle der allen Menschen angebornen Sündhaftigkeit. Die Materie, näher die Leiblichkeit lasse sich als nothwendige Vermittelung für die Entwickelung des endlichen Geistes aus seinem intelligibeln Grunde erkennen. Allein die Art der Entwicklung des σῶμα χοϊκὸν zum σῶμα πνευματικὸν würde ohne den Dazwischentritt der Sünde eine andere sein, als sie gegenwärtig ist. Von der Verderbniss des durch seinen Abfall von Gott in sich gebrochenen freien Willens sei eine durch die Zeugung als Medium der Gattungsthätigkeit dem entstehenden Individuum sich mittheilende Störung wohl zu unterscheiden. Diese allgemeine Störung dränge uns zu dem Anfange der Menschengeschichte zurück; hier müsse sie, so gewiss sie an dem ganzen Geschlecht hafte, entstanden sein, wenn sie nicht zur menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen ist, gehören solle. —

Es gebe einen dreifachen Urstand des Menschen, seinen Urstand in den ewigen Ideen Gottes, seinen Urstand in

---

[1]) A. a. O. B. 2. S. 510.

der außerzeitlichen Existenz jedes Ichs, seinen Urstand in dem zeitlichen Anfange seiner irdischen Entwickelung.

Dieser letzte sei als ein Zustand factischer Sündlosigkeit und noch ungestörter Harmonie des psychisch-physischen Lebens zu denken.

Allerdings haben auch die ersten Menschen von Anfang ihres Zeitlebens jenen Urfall in der Region ihrer unzeitlichen und bloß geistigen Existenz und die daraus entspringende Urschuld zu ihrer Voraussetzung, den finstern Grund, aus dem alle menschliche Persönlichkeiten, die in diese Welt kommen, emporsteigen, mit alleiniger Ausnahme des Erlösers der Welt. Aber wie diese zeitlose Urentscheidung als solche in keinem Menschen Inhalt des empirischen Bewusstseins sei und es auch nicht sein könne, so sei sie für das empirische Leben der ersten Menschen von Anfang ruhender, latenter Grund, der erst, wenn es zu einer Willensentscheidung in der Versuchung, im Kampf entgegengesetzter Antriebe komme, in Wirksamkeit treten könne [1]).

Es habe einer besondern Versuchung bedurft, um die Selbstverkehrung, mit welcher der Wille auch in unsern Stammältern auf ursprüngliche Weise behaftet war, aus ihrer verschlossenen Tiefe hervorzulocken, dass sie sich offenbare und in die empirische Entwickelung real bestimmend eintrete.

Diese Versuchung habe nur von einem Wesen kommen können, in welchem selbst das Böse schon vorhanden war, und welches die wahre Natur des sündlosen Zustandes der

---

[1]) A. a. O. B. 2. S. 528 ff.

ersten Menschen, den geheimen Zwiespalt zwischen ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und der principiellen Selbstbestimmung ihres Willens durchschaute. Dieses Wesen habe kein anderes sein können, als der Satan.

Durch diesen sei die in der grundlosen Tiefe des menschlichen Lebens ruhende Vergangenheit zur Bewegung und Selbstoffenbarung gebracht und dadurch zur Gegenwart gemacht [1]).

Mit dem Sündenfall der Stammältern aber sei eine Verderbniss ihres psychisch-physischen Lebens, eine Störung seiner ursprünglichen Harmonie eingetreten, die sie dann durch die Zeugung auf ihre Nachkommen, diese wieder auf die ihrigen fortpflanzten.

Das Wesen dieser Störung sei als natürliche Disposition in Allen dasselbe, wenn es gleich in den besonderen Gebieten der Menschenstämme, Völker, Familien auf die mannigfachste Weise modificirt und individualisirt erscheine. Es sei eine verkehrte Ordnung der Kräfte, „eine Neigung der sinnlichen Triebe die Impulse des Geistes zurückzudrängen und sich gegen sein heiliges Gesetz zu empören." Wenn gleich dieses Missverhältniss in den verschiedensten Richtungen sich äußere, so sei es doch in irgend einer Weise als schlimme Anlage überall vorhanden — die eigentliche Erbsünde —; es greife tief in jede menschliche Entwickelung ein, die Art derselben mitbestimmend [2]).

Diese in die sinnliche Natur des Menschen und ihr Verhältniss zum Geist eingedrungene Störung sei nun mit dem Sündenfall der Stammältern nicht in der Weise einer

---

[1]) A. a. O. B. 2. S. 529 ff.

[2]) A. a. O. B. 2. S. 539.

positiven Strafe, sondern als nothwendige Folge unter den gegebenen Bedingungen verknüpft. Aus dieser Infection unserer Natur, wie sie durch den Fall der Stammältern entstanden sei und von ihnen aus durch die natürliche Fortpflanzung sich allen ihren Nachkommen mittheile, entspringe dann weiter die Macht des Todes über das menschliche Leben, indem die stetige Entwickelung zum vollendeten Dasein, zu welcher dieses Leben an sich bestimmt war, durch das Actuellwerden der Sünde in den Stammältern und durch die daraus entspringende Störung des harmonischen Verhältnisses zwischen sinnlicher Natur und Geist abgebrochen sei. Die Nachkommen Adams aber seien darum von Anfang ihres Daseins unter die Bedingungen dieser gestörten Naturbeschaffenheit gestellt, weil dieselbe der jenem Anfange vorangehenden Beschaffenheit ihres Willens vollkommen entspreche [1]).

Es kann nun auf den ersten Blick ein sonderbares Unternehmen zu sein scheinen, die Ableitung der Sünde aus der Selbstentscheidung in der unzeitlichen Region des Intelligibeln, deren allgemeine Darlegung sofort den Eindruck hat machen müssen, dass sie nicht unmittelbar aus der heiligen Schrift geschöpft sei, von den Schriften des Apostels Paulus aus einer Kritik zu unterziehen. J. Müller rechnet selbst die von ihm gegebenen Aufschlüsse über den Ursprung der Sünde zu den Gegenständen, über welche Belehrung zu ertheilen nicht ihre Aufgabe sei.

Allein von Müllers eigenem Standpunkte aus dürfte

---

[1]) A. a. O. B. 2. S. 543 ff.

die Berechtigung unserer ferneren Untersuchung einem Zweifel nicht unterliegen können. Denn er sagt: „Dass nun diese Ansicht mit der Lehre der heiligen Schrift wohl zusammenstimmt, haben wir von ihren einflussreichsten Momenten, je nach der verschiedenen Natur derselben in verschiedner Weise, darzuthun gesucht. Wenn nun diese Nachweisung bei einem Grundgedanken unsrer Ansicht, bei den Bestimmungen über die außerzeitliche Selbstentscheidung der geschaffenen Persönlichkeiten, unterblieben ist, so ist dies darum geschehen, weil er in der heiligen Schrift nicht unmittelbar enthalten ist. Es ist eben nicht ihre Aufgabe speculative Belehrungen zu ertheilen, und es kann nur, wie die Erfahrung genugsam gezeigt hat, der Auslegung zum Verderb gereichen, wenn man um jeden Preis durch einzelne biblische Aussprüche bestätigen will, was die theologische Forschung auf jenem Wege als Wahrheit erkannt hat oder erkannt zu haben meint. Im Interesse der historischen Treue auf dem einen und der freien Bewegung auf dem andern Wege, vor Allem aber im Interesse der wissenschaftlichen Ehrlichkeit kann man nur wünschen, dass beide Wege gehörig von einander gesondert bleiben. Ein anderer Beruf ist der apostolischen Lehrentwicklung geworden, ein anderer der systematischen und namentlich der philosophischen Theologie. Der religiösen Erkenntniß der Apostel, die überall in der unzertrennten Mitte christlichen Lebens und Bewusstseins steht, wird von ihrem normativen Ansehn nichts entzogen, wenn wir auch annehmen, dass ein speculatives Moment, in welchem die denkende Durchdringung einer christlichen Lehre ihren unentbehrlichen Abschluss findet, in ihr

nicht enthalten war. Hier genügt vollkommen die Nachweisung, dass ein solches Moment nicht allein der heiligen Schrift nicht widerspricht, sondern dass diese in dem, was sie unmittelbar, sei es als Lehre, sei es als Thatsache, enthält, zu jenem Momente als zu dessen Voraussetzung drängt [1])."

Mit diesen letzten Worten giebt Müller selbst uns den Gesichtspunkt, von welchem aus wir seine Hypothese mit den Anschauungen des Apostels Paulus zusammenzuhalten haben. Wir werden die grundlegenden Sätze, von welchen aus Müller sich zur Annahme einer rein geistigen Urentscheidung in der Vorzeitlichkeit zur Erklärung der Sünde hingedrängt sieht, darauf ansehen müssen, ob in ihnen, wie sie von ihm aufgestellt sind, mit dem Lehrgehalte des Apostels eine Übereinstimmung sei, so dass dieser bei abschließender Durchdringung seiner Auffassung von der Sünde zu dem Müller'schen Resultate hätte gelangen müssen, oder ob nicht in seinem Lehrgehalte Momente vorhanden sind, welche nachweislich jene grundlegenden Sätze alteriren und dem von Müller gewonnenen Resultate dergestalt widersprechen, dass dasselbe, obwohl es in richtiger Schlussfolgerung aus den grundlegenden Sätzen gewonnen ist, dem paulinischen Lehrgehalte gegenüber als unhaltbar betrachtet werden muss.

Als grundlegend aber dürften bei Müller folgende drei Sätze anzusehen sein: 1. Das innerste Wesen der Sünde ist ganz spiritueller Natur. 2. Die Freiheit des Menschen muss ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben,

---

[1]) A. a. O. B. 2. S. 547 ff.

in welchem allein reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. 3. Der Widerspruch zwischen der Allgemeinheit der Sünde und ihrem Ursprung aus der Selbstentscheidung des persönlichen Willens ist nur zu lösen durch die Annahme eines außerzeitlichen Falles.

1. Was den ersten Satz betrifft, so liegt auf der Hand, dass er nicht in derselben Weise, wie die beiden anderen, als grundlegend angesehen werden kann. Denn während sich bei den letzteren unmittelbar der Schluss ergiebt, dass der Ursprung der Sünde in der Präexistenz des Menschen liege, ist dies bei dem ersten nicht der Fall. Allein dass bei Müller der engste Zusammenhang ist zwischen der Bestimmung des Realprincips der Sünde und des Ursprungs derselben, lässt sich nicht verkennen. Es ist jene Bestimmung des Realprincips der Sünde insofern grundlegend, als nur bei Annahme ihrer Richtigkeit der Ursprung der Sünde in einem außerzeitlichen Zustande des Menschen gesucht werden kann. Müller bestimmt die Sünde ihrem allgemeinen Wesen nach, wie wir dies bei Darlegung der modernen Lehrweisen über das Realprincip der Sünde gezeigt haben [1]), als Selbstsucht. Er will dabei den Unordnungen der sinnlichen Natur ihre durchgreifende Bedeutung keineswegs absprechen; ja er meint, es sei auch nicht zu leugnen, dass an jedem Menschen von seiner Geburt her diese Störung in irgend einer Form haftet, bald mehr als Hang zu sinnlicher Trägheit, bald als Keim positiver Genusssucht und ungestümer sinnlicher Leidenschaften, bald als übermäßige

---

[1]) B. I. Einl. S. 18—22

Furcht vor sinnlichem Übel, bald als ungeordnete Neigung zur sinnlichen Lust. In dem Allgemeinen aber, was durch alle diese verschiedenen Gattungen hindurchgehe, sei der eigentliche Kern der Sünde keineswegs enthalten, sondern es sei erst eine reale Folge aus diesem Kern, die sein Wesen oder Unwesen in einer zweiten abgeleiteten Sphäre auspräge, gleichsam eine Verkörperung jenes geistigen Princips der Sünde [1]).

Leicht lässt sich sehen, dass nur die Annahme solches rein geistigen Princips, wie nach Müller die Selbstsucht ist, mit der Annahme des Ursprungs der Sünde aus einer intelligibeln Selbstentscheidung vereinigt werden kann. Denn ein anderes, als ein ganz geistiges Böses lässt sich dem außerzeitlichen Zustande der creatürlichen Persönlichkeiten, welcher zugleich der Stand einer aller Leiblichkeit noch entbehrenden Existenz ist, gar nicht zuschreiben.

Allein wenn nur in dem Falle, dass das innerste Wesen der Sünde, das Böse im Bösen, ganz spiritueller Natur ist, die erste böse Selbstentscheidung des Menschen in die Außerzeitlichkeit desselben gelegt werden kann; was liegt uns näher, als zuzusehen, ob die Anschauung des Apostels Paulus von dem allgemeinen Wesen der menschlichen Sünde die von einer selbstsüchtigen Grundrichtung sei, zu welcher sich das Ich unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit selbst bestimmt hat, oder ob, wenn dies zu verneinen ist, doch die Art, wie Paulus im Allgemeinen die Sünde betrachtet, die Annahme nothwendig macht, dass auf ihr in-

---

[1]) A. a. O. B. 2. S. 502 ff.

nerstes Wesen von ihm nicht reflectirt, sondern nur das von ihm dargestellt worden sei, worin sich dieses vermittle und verhülle — in dieser irdischen Existenz.

Da **Müller** darzuthun versucht hat, die Wahrheit des Satzes, dass die Eine Grundrichtung im menschlich Bösen, aus der jene Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit desselben im menschlichen Leben entspringt, die innere Einheit, welche die verschiedenen Arten der Sünde unter einander verbindet, die Selbstsucht sei, werde auch durch Pauli Schriften verbürgt; so haben wir den Vortheil, mit ihm auf Grund der von ihm selbst angeführten Stellen untersuchen zu können, was es mit der Behauptung, dass jene auch nach Paulus die tiefste Wurzel der Sünde sei, auf sich habe.

Man kann nun allerdings mit **Müller** [1]) sagen: „Wie Christus, wenn er von seiner vollkommenen Heiligkeit Zeugniss giebt, sie darein setzt, dass er nicht seinen Willen, seine Ehre suche, sondern den Willen, die Ehre des Vaters, Joh. 5, 30. 7, 18. 8, 50. vrgl. Matth. 20, 28. 26, 39; so wird er auch vom Apostel Paulus zum Vorbilde dargestellt als der nicht sich zu Gefallen gelebt habe, sondern ganz für Gott. Röm. 15, 3. *Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, ἀλλὰ, καθὼς γέγραπται· „Οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σὲ ἐπέπεσον ἐπ᾽ ἐμέ.“* Allein achten wir auf den Zusammenhang, in welchem Röm. 15, 3. jener Gegensatz gemacht ist, so springt in die Augen, dass aus demselben sich über die Wurzel der Sünde gar nichts ableiten lässt.

---

[1]) A. a. O. B. 1. S. 187 f.

Denn Christus ist dort zum Vorbilde aufgestellt nicht im Allgemeinen etwa, sondern nach einer ganz besonderen Richtung hin, nämlich um die ganz specielle Ermahnung zu unterstützen: *ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν*, Röm. 15, 2. Daher könnte man eher, als die Müller'sche Argumentation, den Schluss gelten lassen, dass Paulus, weil er die Thatsache, dass Christus *οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν*, benutzt, um eine besondere Verkehrtheit — unter anderen Verkehrtheiten — zu bekämpfen, in dem Nicht sich selbst zu Gefallen leben nicht den vollen Gegensatz gegen die Sünde, sondern nur den Gegensatz gegen eine besondere Erscheinungsweise der Sünde gesehen haben könne. Außerdem ist ja bekannt, wie Paulus das Vorbild Christi auch in andere gegensätzliche Beziehungen zu einzelnen Verkehrtheiten der Menschen stellt, einzelne Tugenden durch Hinweisung auf dasselbe empfiehlt, z. B. Col. 3, 12. 13., wo Paulus in feierlicher Weise die Gesinnungen bezeichnet, welche die Christen haben sollen, indem er sagt: „*Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα, μακροθυμίαν κτλ.* und hinzufügt: *καθὼς καὶ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτω καὶ ὑμεῖς.* Es wird aber Niemandem beigehen können, behaupten zu wollen, dass das Gegentheil des *χαρίζεσθαι* von Paulus als die Wurzel aller Sünde angesehen sei.

Eben so wenig ist haltbar, was J. Müller ferner zum Erweise der Richtigkeit seiner Ansicht behauptet, indem er sagt: „Demgemäß wird in mehreren Aussprüchen des Herrn und des Apostels Paulus der große Wendepunkt zwischen

dem alten Leben unter dem herrschenden Princip der Sünde und dem neuen durch den heiligen Geist gewirkten so bezeichnet, dass der Mensch aufhöre, sich selbst zu leben, das Seine zu suchen, das weltliche Eigenleben zu lieben. Röm. 14, 7. 8. Gal. 2, 20. 2. Cor. 5, 15. Phil. 2, 3—8. 21. 1. Cor. 10, 24. 33. (Luc. 14, 26. Joh. 12, 25.), mit Einem Worte, dass die Macht der Selbstsucht in ihm gebrochen werde. Was aber vor allen Dingen gebrochen werden muss, wenn die wahre Hingebung des Menschen beginnen soll, das kann nichts anders als das eigentliche Princip der Sünde sein." Denn was zunächst Röm. 14, 7. 8. *Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει. Ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν· ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. Ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν* betrifft, so ist das *ζῆν ἑαυτῷ, ζῆν κυρίῳ* nicht, wie von einzelnen Auslegern geschieht, in ethischer Weise von der Richtung der Lebensthätigkeit auf den Willen und die Zwecke Christi zu verstehen, sondern die Dative an dieser Stelle bezeichnen ein Abhängigkeitsverhältniss. Die ethische Auslegung hat sowohl das *ἀποθνήσκειν κυρίῳ*, das ja kein freier Act, sondern etwas rein Passives ist, als auch das folgende *τοῦ κυρίου ἐσμὲν*, welches ein äußeres Abhängigkeitsverhältniss anzeigt, wider sich. Sodann widerstrebt ihr die Absicht, welche Paulus hatte, aus dem gegebenen Verhältnisse des Menschen zu Christo zu argumentiren, und endlich auch V. 9., wo die allgemeine objective Oberherrlichkeit Christi, nicht seine ethische Herrschaft über seine Gläubigen, ausge-

sprochen ist [1]). Indess selbst wenn die ethische Auslegung, auf welche Müller's Argumentation gestützt ist, sich rechtfertigen ließe, so würde gleichwohl über das Princip der Sünde aus ihr die von ihm vorgenommene Folgerung nicht gezogen werden können, da in ihr keine allgemeine Reflexion über den Zustand des Menschen in der Sünde und im Leben aus dem heiligen Geiste, sondern eine aus dem Verhältnisse der Christen zu Christo entnommene besondere Reflexion, durch welche die Duldsamkeit begründet wird, enthalten ist, wobei die unchristliche Gesinnung nur deshalb als ein ἑαυτῷ ζῆν hervortritt, weil die christliche Gesinnung dem ganzen Gedankencomplexe nach gerade in der Beziehung der geistigen Verbindung mit Christo, als ein seinem Dienste Geweihtsein aufgefasst wird. — Wie aber Müller zum Erweise seiner Behauptung auf Gal. 2, 20. *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κτλ.* hat hinweisen können, vermag ich nicht einzusehen. Denn an dieser Stelle findet sich gar nicht der Gegensatz vom Sich selbst oder Christo, bezw. Gotte leben, sondern es wird hier das neue Lebensverhältniss dem im Vorhergehenden ausgesprochenen Todesverhältnisse (*Χριστῷ συνεσταύρωμαι*) gegenübergestellt: Lebendig aber bin nicht mehr ich, lebendig aber ist in mir Christus, und als Exegese des vorherigen *ζῶ — Χριστὸς* hinzugefügt, dass, während sein Zeitleben (*ἐν σαρκὶ*) freilich noch Statt hat, doch das Element, in welchem sein Leben sich bewegt und entwickelt, nun

---

[1]) S. die Commentare von Reiche und Meyer zu d. St.

das Gegentheil des ganz anderen vorchristlichen Lebenselementes, des *νόμος*, ist, nämlich der Glaube, und zwar an den Sohn Gottes. Hier wird also das alte und neue Leben nicht in den von Müller bemerkten Gegensatz gestellt, sondern der Gegensatz ist das Leben *ἐν πίστει*, wobei Christus in uns lebt, und das unter dem *νόμος*, das nach paulinischer Auffassung ein Leben *κατὰ σάρκα* ist in dem Sinne, welchen wir Th. 1., S. 65. bei Erörterung des Begriffes *σάρξ* vom historisch-anthropologischen Standpunkte gefunden haben. — In 2. Cor. 5, 15. — *ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι* — wird nun freilich das Leben der Bekehrten als ein Nicht mehr sich selbst leben, sondern als ein Leben für Gott und die Brüder dargestellt. Allein hieraus lässt sich nicht abnehmen, dass Paulus die Selbstsucht als die Wurzel aller Sünde angeschaut habe. Sondern er kann jene eben so wohl als eine besondere Form derselben betrachtet haben. Denn wir haben auch hier kein allgemeines Urtheil über das Grundprincip vor dem Zustande der Bekehrung, sondern da Paulus V. 14 f. den Beweis liefern will, dass sein ganzes Wirken nicht im eignen Interesse, sondern für Gott und die Brüder geschehe, und zwar dadurch, dass er auf die Liebe Christi, (dessen Tod ihm das höchste Liebeswerk ist), hinweist, die ihn in Schranken halte, dass er nicht anders handle, bei dieser Beweisführung aber so verfährt, dass er zuerst den Beweis hernimmt aus der Glaubensgemeinschaft mit dem zum Besten Aller geschehenen Tode Christi: „Weil Einer gestorben ist, so sind mithin die Sämmtlichen gestorben", und sodann den Beweis verstärkt, indem er das

ὑπὲρ πάντων noch besonders hervorhebt und bemerkt, dass dies zu dem Zwecke geschehen sei, dass die Lebenden seit seinem Tode nicht fernerhin sich selbst leben; so muss man wohl sagen: Die Selbstsucht tritt hier als Lebensrichtung im Zustande vor der Bekehrung heraus nur in der ganz bestimmten Beziehung zu dem Beweise, den Paulus führen will, dass er jetzt Gotte und den Brüdern lebe, weil dem für ihn gestorbenen u. s. w. Christus. Und zwar ist dies eine der im ersten Beweissatze gegebenen allgemeinen Ausführung: ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, untergeordnete specielle Ausführung, wodurch jene nur näher bestimmt und mit Rücksicht auf den zu führenden Beweis, dass er keine selbstischen Interessen verfolge, erläutert wird, so dass hier vielmehr das ethische Gestorbensein als dasjenige erscheint, wodurch im Allgemeinen und principiell sich der Zustand der Gemeinschaft mit Christo von dem des Unbekehrten unterscheidet. Das ethische Gestorbensein aber ist nach Pauli anderweiter Darstellung eben der Zustand, in welchem das sarkische Leben, nicht das ἐν σαρκὶ, aber das κατὰ σάρκα, das Lebensprincip des Menschen zu sein aufgehört, die σάρξ ihre Kraft und Herrschaft verloren hat. — In Phil. 2, 3—8. — μηδὲν κατὰ ἐρίθειαν ἢ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες κτλ. sodann ist von dem Wendepunkte zwischen dem alten und neuen Leben die Rede nicht. Denn der Gedankengang des Apostels an dieser Stelle ist folgender. Die Hauptermahnung, von welcher Paulus (V. 2.) ausgeht, ist die zur Eintracht. Πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε.

(Vrgl. Röm. 12, 16. 15, 5. 2. Cor. 13, 11. Phil. 4, 2.). Diese Ermahnung erhält zunächst eine zweifache nähere Bestimmung, wodurch angegeben wird, worauf es bei dem *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* ankomme. Die erste ist enthalten in den Worten: *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες* (omnes eadem quemque caritate complectentes), die zweite in den Worten: *σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες* [1]. Unter jenen zwei näheren Bestimmungen des *τὸ αὐτὸ φρονῆτε* findet nun aber ein mit der Eindringlichkeit der Rede natürlich gegebener Klimax statt. Der vollste Nachdruck fällt auf *σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες*. Dass hier der Artikel *τὸ* steht, ist nicht ohne Bedeutung. Das Eine, das die Philipper sinnen sollen, wird damit als ein bestimmtes Eines bezeichnet, das, wenn's nicht ein bekanntes ist, noch den Nachweis, was es sei, nöthig macht. Welches bestimmte Eine es aber sei, das gesonnen werden soll, erklärt V. 5.: *Τοῦτο (γὰρ) φρονείσθω ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Man beachte hiebei die Wiedereinführung des *φρονοῦντες* in der passivischen Form *φρονείσθω*, — *φρονεῖτε* würde auf *τὸ αὐτὸ φρονῆτε* zurückgewiesen haben, — und zugleich die Voraufstellung des *τοῦτο*. Mit V. 5. wird aber das dunkel gebliebene *τὸ ἓν φρονοῦντες* wieder aufgenommen, weil inzwischen der ersten näheren Bestimmung des *τὸ αὐτὸ φρονῆτε*, welche sammt dem *σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες* im Fervor der Rede sofort ohne Erläuterung an jene Ermahnung sich angeschlossen hatte, eine weitere Berücksichtigung

---

[1]) Weshalb das hinter *σύμψυχοι* gesetzte Komma zu tilgen sei, habe ich im Näheren angegeben in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1848. Hft. 3. S. 920 f.

zu Theil geworden war. Diese findet sich in V. 3. u. 4. In diesen Versen wird weiter angegeben, wie das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες gemeint sei. V. 3. charakterisirt diesen ersten Factor der Eintracht so: Die Philipper sollen nichts aus Partei- oder Ehrsucht (κατὰ ἐρίθειαν ἢ κενοδοξίαν) thun, sondern vermöge der Demuth (τῇ ταπεινοφροσύνῃ) unter einander gegenseitig die Andern für werthvoller ansehen, als sich selbst. Indess das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν schließt nicht bloß den Dünkel, sondern die Selbstsucht überhaupt aus; denn es gehört dazu die Selbstverleugnung. Auf diese weist deshalb der Apostel V. 4. hin, indem er dabei mit voller Wahrheit und mit psychologischem Tacte durch das ἀλλὰ καὶ der pflichtmäßigen Bewahrung der Persönlichkeit, ohne welche das τὸ αὐτὸ φρονεῖν kein sittliches ist, der Selbstliebe, welche der Gemeinschaftsliebe nicht widerstreitet, ihr Recht angedeihen lässt. Wenn nun aber Paulus, nachdem er das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες charakterisirt hat, zu dem noch nicht charakterisirten τὸ ἓν φρονοῦντες mit τοῦτο (γὰρ) φρονείσθω ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χρ. Ἰ., sich zurückwendet, so muss erwartet werden, dass er dabei nicht dieselbe gesellschaftliche, dem Gemeinschaftsleben der Erlösten angehörige Demuth und Selbstverleugnung im Sinne habe. Merken wir aber zugleich darauf, dass das τὸ ἓν φρονοῦντες sich offenbar zu dem τὸ αὐτὸ φρονῆτε zurückbiegt, also die nähere Bestimmung des τὸ αὐτὸ φρονεῖν abschließt, gleich als würde gesagt: das wahre τὸ αὐτὸ φρονεῖν ist eben das συμψύχως τὸ ἓν φρονεῖν, so schließen wir leicht, dass das τὸ ἓν φρονεῖν doch nichts dem τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν Fremdes sein könne, sondern dass es viel-

mehr etwas damit eng Zusammenhängendes, dass es die unterste Basis wie der demüthigen Selbstverleugnung der Brüder gegen die Brüder, so weiter der Eintracht sein müsse. Dieser zweite Factor aber der Eintracht, diese unterste Basis derselben, zu deren Darstellung das Gefühl von ihrer Bedeutsamkeit die Rede rasch vorwärts drängen musste, — so dass auch die Auslassung des Partic. ποιοῦντες hinter κενοδοξίαν (V. 3.) in der Ordnung erscheint, — ist nichts Anderes, als die durch Christi Vorbild veranschaulichte demüthige Selbstverleugnung im Verhältnisse zu Gotte, die ὑπακοή, bei der man von hochmüthigem Gelüsten nach Autonomie nichts weis und Gottes Willen auch dann sich unterwirft, wenn er das Schwerste zu tragen auferlegt. Dieses einmüthige Wollen des göttlichen Willens, das innerste Wesen der Eintracht, ist das συμψύχως τὸ ἓν φρονεῖν, das τοῦτο φρονεῖν, welches auch (καὶ) in Christo Jesu ἐφρονήθη. Sowohl das τῇ ταπειν. ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν (V. 3.), als auch das τὰ ἑτέρων ἕκαστος (V. 4.) erweist, dass dem Apostel, indem er den ersten Factor der Eintracht, das τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν, sich vorstellte, etwas gegenseitig zu Leistendes vorschwebte. Von diesem gegenseitig zu Leistenden konnte er nicht sagen, auch Christus habe es geleistet. Dies konnte er nur von dem sagen, was die Basis des gegenseitig zu Leistenden ausmacht, was alle Einzelnen σύμψυχοι in sich φρονεῖν müssen, wenn unter ihnen wahre Eintracht, ein wirkliches τὸ αὐτὸ φρονεῖν stattfinden soll. Und so ist es denn die demüthige Selbstverleugnung im Verhältnisse zu Gotte, die ὑπακοή, als unterste Basis der Eintracht, welche durch Christi Vor-

bild V. 6—8. veranschaulicht und empfohlen wird. Wenn nun aber in diesem Gedankencomplexe V. 3. 4. von dem, was der Eintracht zuwider ist, von Streit, Zank u. s. w. und von der falschen Selbstliebe, unter Aufrechterhaltung der pflichtmäßigen Bewahrung der eigenen Persönlichkeit (*μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστος*), abgemahnt wird; wer mag da den Schluss für berechtigt halten, dass auch aus dieser Stelle die Selbstsucht als das Realprincip der Sünde zu erkennen sei? Erscheint nicht vielmehr die Selbstsucht in diesem Gedankencomplexe wenn auch als eine für das Gemeinschaftsleben sehr bedeutsame, doch immer nur als eine einzelne Form der Sünde, die, wie eng sie auch mit dem zusammenhängt, was Paulus als den tiefsten Quell der Störung des Gemeinschaftslebens, das hochmüthige Gelüsten nach falscher Selbstständigkeit im Verhältnisse zu Gotte, betrachtet, doch als mit diesem identisch nicht angesehen wird? — Der von Müller citirte V. 21.: *οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσι, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* — gestattet aber auch keineswegs den Schluss: Die Christen suchen *τὰ τοῦ Χριστοῦ*, die noch nicht mit ihm in Gemeinschaft Stehenden *τὰ ἑαυτῶν*, also ist die Selbstsucht schlechtweg das Lebensprincip im Zustande der Sünde. Denn es ist hier von Paulus nicht ein allgemeiner Gegensatz ausgesprochen, sondern der von ihm ausgesprochene Gegensatz hat seine bestimmte Form von der concreten Beziehung, in welcher er steht zu dem vorherigen Gedanken, den Paulus näher begründen will: „Ich habe hier keinen Gleichgesinnten, d. h. keinen, der eine gleiche Liebe zu den Philippern im Eifer für Christum hat.“ — In 1. Cor. 10,

24. 33. endlich ist von einem allgemeinen Gegensatze zwischen dem alten und neuen Leben gleicher Maßen Nichts vorhanden. V. 24. enthält vielmehr die allgemeine Maxime, nach welcher die Enthaltung von dem Götzenopfermahle sich rechtfertigt: *Μηδεὶς τὰ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου,* und in V. 33. nimmt Paulus auf sein Vorbild Bezug in dem *πάντα πᾶσιν ἀρέσκειν,* das er durch den Zusatz erläutert: *μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.*

Wenn sodann J. Müller zum Erweise seines Satzes, dass auch Paulus in der Selbstsucht die Wurzel aller Sünde gesehen habe, sich auf 2. Tim. 3, 2—5. bezieht, wo Paulus in seiner Charakteristik des zerrütteten Geschlechts an die Spitze der langen Reihe von Sünden und Lastern die Selbstsucht stelle; so dürfte diese Beobachtung auf gleiche Linie zu stellen sein mit den Beobachtungen, die, auf die verschiedenste Weise, angestellt worden sind, um bei der Eintheilung des Sündengebiets den Apostel zum Gewährsmann zu haben, und von der Beurtheilung dieser genügendes Licht empfangen. Es ist bekannt, dass man, wenn man gleich bei der gewöhnlichen Eintheilung der Sünden in wissentliche und unwissentliche, vorsätzliche und unvorsätzliche, Unterlassungs- und Begehungs-, und Theilnehmungssünden auf Paulus in der Regel nur bei den unwissentlichen, nämlich auf 1. Tim. 1, 13. *ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ,* und bei den letzten, nämlich auf 1. Tim. 5, 22. *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις* und Röm. 1, 32. — *οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι,* zu verweisen pflegt, doch seine Briefe vielfältig benutzt hat, um

andere Eintheilungen zu begründen. Mag nun in die Zeit der Scholastik zurückgegangen werden, in welcher man bei der Lehre von den Capitalsünden bald sich darauf berief, dass Paulus gesagt hatte, der Geiz sei die Wurzel alles Übels, und sich bemühte zu zeigen, wie er mit allen übrigen Sünden und Lastern zusammenhänge, bald mit dem Übermuthe und Stolze dasselbe vornahm [1]), bald noch fünf andere Laster hinzufügte, so dass sieben Capitallaster entstanden [2]), oder mag auf die Gattungen der Lasterhaftigkeit gesehen werden, welche die protestantischen Moraltheologen und Dogmatiker unterschieden haben [3]); so finden wir hier wie dort, dass man sich größten Theils und vorzüglich mit der Auctorität des Apostels gedeckt hat. Gleichwohl ist in allen den Stellen, auf welche man hingewiesen hat, nur dies zu bemerken, dass Paulus solche Sünden gekannt und je nach Bedürfniss vor ihnen gewarnt und sie gestraft habe. Von einer wissenschaftlichen Eintheilung des Sündengebiets findet sich überall keine Spur.

---

[1]) Peter der Lombarde. Vrgl. Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu. Gött. 1823. Bd. IV. S. 317 f.

[2]) Diese sind von den Moraltheologen verschieden gezählt und benannt. Häufig erscheinen sie so: Avaritia, superbia oder inanis gloria, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Vrgl. Stäudlin a. a. O. S. 318. und dess.: Neues Lehrbuch der Moral für Theologen. Gött. 1813. S. 288. Anm.

[3]) Gewöhnlich ist die Unterscheidung von 4 Graden mit Berufung auf folgende Stellen: 1) Status servitutis — Röm. 6, 16 ff.; 2) status securitatis — 2. Tim. 2, 26.; 3) status hypocriseos — 2. Tim. 3, 5. Tit. 1, 16.; 4) status indurationis — Röm. 1, 24. 9, 17. 11, 7 ff. 2. Cor. 3, 14. — Daub, System der theol Moral, Berl. 1843. Th. 2. Abth. 2. S. 266 ff., unterscheidet 7 Grade: Leichtsinn, Unbeständigkeit, Unredlichkeit, Sicherheit, Rohheit, Heuchelei, Verstocktheit.

Am ehesten könnte eine solche in den Stellen erwartet werden, in welchen eine Zusammenreihung von Aeußerungen der Sünde, welche Paulus Gal. 5, 19. ἔργα τῆς σαρκὸς nennt, sich findet. Diese sind Röm. 1, 29—31. 1. Cor. 6, 9 f. (2. Cor. 12, 20; hier mehr historisch), Gal. 5, 19—21. (vrgl. Eph. 5, 3—5. Col. 3, 5. 8. 1. Tim. 1, 9 f. 2. Tim. 3, 2—5.). Allein geht man in diese Stellen genau ein, so wird man die Ueberzeugung gewinnen, dass in solchen Zusammenstellungen weder Vollständigkeit, noch systematische Einheit zu ermitteln sei [1]). Der Apostel sucht auch hier nur zu erregen, die Vorstellung des Bösen lebendig zu erhalten, zu schrecken. Mag auch immerhin Baumgarten-Crusius [2]), was dieser in Bezug auf Röm. 1, 29—31. meint, eingeräumt werden können, dass sich ungesucht eine gewisse Anordnung herausstelle, wie es bei bestimmtem Denken und klarem Sinne ja natürlich Statt habe; so ist es doch ein vergebliches Bemühen, gewisse Reihen von Sünden, innerliche Zustände, Verhältnisse gegen Andere, dann Handlungen, unterscheiden zu wollen, oder gar, wie Glöckler [3]) versucht hat, die angeführten Sünden streng in Classen zu bringen. Daher muss Fritsche [4]) beigepflichtet werden, welcher sich zu Röm. 1, 29 ff. so auslässt: Gentiles omnis generis vitiis coopertos esse declaraturus v. 29—31, facinorum nomina ut quodque ei succurrit P. cumulat.

---

[1]) Vrgl. de Wette, kurze Erklärung des Briefes an die Galater. S. 30. Tholuck, Comm. zum Briefe P. an die Römer. S. 102 f.

[2]) Comm. über den Brief P. an die Römer. S. 57.

[3]) Comm. zu der St. 1835.

[4]) Tom. I. p. 82.

Cavendum est igitur, ne quis aut nullo praemeditato ordine posita vitia ad certas quasdam distinctasque classes revocare conatus operam et oleam perdat, aut nonnulla vocabula notione parum discreta argutiis suis persequatur, aut quum late patentia opprobria angusti ambitus vitiis passim interponi viderit, transversum se agi patiatur. Dieselbe Bemerkung aber gilt auch von den übrigen Stellen, in denen Paulus einen *συναθροισμὸς* von Äußerungen der Sünde zusammenstellt. Zwar findet z. B. Winer in Gal. 5, 19—21. vier Classen: 1) fleischliche Lüste, *μοιχεία — ἀσέλγεια,* 2) Aberglaube, *εἰδωλ., φαρμ.,* 3) Feindschaft, Streit u. dergl. *ἔχθρ. — φόνοι,* 4) Üppigkeit, *μέθ., κῶμ.,* während Baumgarten-Crusius innerliche Untugenden bis *εἰδ.,* dann Vergehungen gegen Andere bis *φόνοι,* dann vorzugsweise heidnische Sitte in *μέθ., κῶμοι* sieht. Indeß daß Paulus auch hier an eine Classification durchaus nicht gedacht hat, geht schon aus den Worten hervor, mit denen er die Reihe der aufgeführten Laster schließt: *Καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* (vrgl. 1. Tim. 1, 10. *Καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται*). Wie aber hienach in den bezeichneten Stellen weder Vollständigkeit, noch Einheit und Gliederung einer speculativen Erörterung sich findet; so kann man folgerechter Weise auch aus dem Platze, welchen die einzelnen Sünden in diesen Sündenreihen einnehmen, wenn man gleich zugeben mag, daß ungesucht eine gewisse Ordnung ihnen mitgegeben ist, nichts darüber bestimmen, in welches genetische Verhältniß Paulus dieselben zu einander gesetzt habe. Hiezu kommt, daß die *φιλαυτία* einzig und allein in 2. Tim. 3, 2—5. an

der Spitze steht, während an allen den übrigen Stellen, in welchen Paulus Sündenreihen aufgestellt hat, andere diesen Platz haben und der *φιλαυτία* nicht einmal Erwähnung geschieht.

Zuletzt haben wir noch auf eine Stelle besonders zu achten, aus welcher Müller schließlich deducirt hat, dass nach Paulus die Grundrichtung im menschlich Bösen die Selbstsucht sei. Es ist dies 2. Thess. 2, 3 ff. — *ὅτι, ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὡς θεὸν καθίσαι ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός.* Müller behauptet nämlich: „Dem Anfange des menschlich Bösen im Sündenfalle steht in der heiligen Schrift auf bedeutsam entsprechende Weise gegenüber die vollendete Gestalt desselben, wie sie am Ziele der Weltgeschichte als Gipfelpunkt der Entwicklung des widergöttlichen Treibens, gleichsam als Auflösung des vielfach verschlungenen Räthsels dieser Entwicklung, als Enthüllung ihres furchtbaren Geheimnisses hervortreten und vom Herrn gerichtet werden soll 2. Thess. 2, 8. Wenn nun Paulus von diesem *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, von diesem *ἄνομος* und *ἀντικείμενος* sagt, er werde sich in den Tempel Gottes als Gott setzen, *ἀποδεικνὺς ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός*, 2. Thess. 2, 3. 4., so bezeichnet er damit auf charakteristische Weise die höchst mögliche Spitze der Selbstsucht, auf welcher das Geschöpf die unbedingte Würde und Selbstständigkeit sich anmaßt, und den Kultus, der Gott gebührt, für sich in Anspruch nimmt." Die Beziehung dieser Stelle auf

den Sündenfall lasse ich gelten. Allein bei dieser Beziehung wirft sie ein Licht nicht sowohl auf die Grundrichtung im menschlich Bösen, als auf den Ursprung desselben, wie dieser in der von der Genesis dargestellten besonderen Entstehungsart der Sünde, der παράβασις Ἀδὰμ, aufgefasst wird. Wir können aber Müller nicht beistimmen, wenn er die Auffassung des Augustinus und Thomas von Aquino, welche als Anfang der Sünde des ersten Menschenpaares die ὑπερηφανία, superbia, darstellen, und diese als das anmaßende Begehren unbedingter Selbstständigkeit, als das eigenmächtige Streben nach Gottgleichheit bestimmen, für eine etwas einseitige Auffassung ausgiebt, die sich allzueng an die besondere Entstehungsart jener ersten Sünde halte. Vielmehr müssen wir es für eine unstatthafte Verallgemeinerung des Begriffs der ὑπερηφανία, wie er beim Sündenfall sowohl als dem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας in 2. Thess. 2, 3 ff. in's Auge gefasst ist, halten, wenn Müller damit den Begriff der Selbstsucht in seinem Sinne vertauscht, und können uns auch die Erklärung nicht gefallen lassen, dass beim Sündenfalle die ὑπερηφανία hervortrete als Besonderung des Princips der Selbstsucht, insofern zwischen dem in aller Sünde wirkenden Princip und zwischen dem Anfang der menschlichen Sünde, der als eine einzelne zeitliche Erscheinung auch immer schon irgend eine Besonderung dieses Princips sein müsse, zu unterscheiden sei. Vielmehr sind wir der Ansicht, dass, weil Paulus die menschliche Sünde mit einer besonderen παράβασις im Anschluss an die Genesis beginnen lässt, und gerade die Eigenthümlichkeit dieser παράβασις bei dem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρ-

τίας 2. Theſſ. 2, 3 ff. wieder aufnimmt und hier in ihrer vollen Conſequenz zur Erſcheinung kommen läſſt, ſich nicht ein Princip der menſchlichen Sünde gedacht haben könne, das ſchon vor dem beſonderen Anfange derſelben in den Menſchen in ſeiner Allgemeinheit vorhanden geweſen ſei. Denn er hätte dann dieſes Princip in ſeiner Allgemeinheit jeden Falls bei Darſtellung der vollendeten Geſtalt des Sündenmenſchen hervortreten laſſen müſſen. Welche Bedeutung es aber gerade für die pauliniſche Auffaſſung vom Urſprunge der Sünde habe, daſſ er den ἀντικείμενος nicht im Allgemeinen als einen φίλαυτον, ſondern ganz concret als einen ἀποδεικνὺς ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεὸς darſtellt, werden wir erſt ſpäter Gelegenheit haben näher zu zeigen. Hier wird das Bemerkte genügen, um erkennen zu laſſen, wie auch die Stelle 2. Theſſ. 2, 3 ff. nicht zum Erweiſe dienen kann, daſſ Paulus ſich die φιλαυτία als die Grundrichtung der Sünde vorgeſtellt habe.

Hienach werden wir nicht bezweifeln, daſſ die Stellen, welche J. Müller angezogen hat, ſeine Behauptung nicht ſtützen können, daſſ auch die Anſchauung des Apoſtels Paulus von dem allgemeinen Weſen der menſchlichen Sünde die von einer ſelbſtſüchtigen Grundrichtung ſei.

Was Paulus als die eine Grundrichtung im menſchlichen Böſen, aus der jene Mannigfaltigkeit deſſelben entſpringt, betrachtet habe, und in welchem Verhältniſſe zu ihr die Selbſtſucht ſtehe, wird aus der folgenden Erwägung einleuchtend werden müſſen.

Es iſt unſchwer zu erweiſen, daſſ bei Paulus die ἁμαρτία des Menſchen eine durchgreifende Beziehung hat zu der

σάρξ. Eben mit dem Namen eines *σαρκικὸς, τὰ τῆς σαρκὸς φρονῶν* bezeichnet Paulus den Menschen, dessen Sinn und Wandel ein dem göttlichen Gesetze widerstreitender ist. Röm. 7, 14. *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*. Der vorchristliche Lebenszustand, das Leben des alten Menschen, in welchem dieser der Sünde dient, wird als ein *εἶναι ἐν τῇ σαρκὶ* gefasst Röm. 7, 5. [1]). Den allgemeinen Gegensatz gegen den Wandel, in welchem *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* erfüllt wird, bildet das *περιπατεῖν κατὰ σάρκα* Röm. 8, 4. *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*. Das, was dem Menschen zu dem führt, was von Paulus als die allgemeine Folge der Sünde dargestellt wird, zum *θάνατος* (vrgl. Röm. 5, 12.), also das, worin diese ihre allgemeine Form hat, ist nach ihm *τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*. Röm. 8, 6. *Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη*. Außerdem werden die verschiedensten einzelnen Sünden als *ἔργα τῆς σαρκὸς* zusammengefasst, Gal. 5, 19 ff. *Φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, ἅτινά ἐστι πορνεία κτλ.*, und die, welche Christo angehören, ganz im Allgemeinen als solche bezeichnet, welche die *σάρξ* gekreuzigt haben. Gal. 5, 24. *Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*.

Ist aber diese durchgreifende Beziehung der Sünde zur *σάρξ* bei Paulus nicht zu leugnen; liegt da etwas näher, als anzunehmen, dass er das allgemeine, in allen Sünden

---

[1]) S. B. I. S. 75.

gleiche Wesen, die Grundform (— nicht den realen Grund —) derselben eben in dem gesehen habe, was er überall, wenn er von der Sünde redet, in den Vordergrund stellt, in der σάρξ, und die Selbstsucht eben einfach deswegen weder je sonst, noch in dem Begriffe der σάρξ in den Vordergrund treten lässt, weil er sie nicht als das betrachtet hat, was die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Sünden bildet?

Denn um jene durchgreifende Beziehung zu erklären, wird nicht genügen können, wenn z. B. Neander behauptet: dass Paulus öfters den der sündhaften Gewöhnung dienenden Leib für das ganze Wesen der Sünde setze, geschehe, theils insofern in dem Widerstreite der sinnlichen Triebe gegen das von dem Geist anerkannte Gesetz die Macht des sündhaften Princips in dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur sich besonders äußerte, theils insofern das Christenthum sich zuerst besonders verbreitete unter den Ständen, in welchen sinnliche Rohheit den Wirkungen des Christenthums am meisten entgegenstrebte, theils insofern der Körper als Organ der die Seele beherrschenden sündhaften Richtung dient, und die Macht sündhafter Gewöhnung in ihm länger fortwirkt, nachdem die Seele eines höheren Lebens theilhaft geworden. Denn durch diese Erklärung wird nicht erklärt, wie der Apostel den Ausdruck σάρξ auch da gebrauchen kann, wie er thut, wo er von Abgötterei, Sekten, Askese u. s. w. als Erscheinungen der Sünde redet; z. B. Gal. 5, 19—21. 1. Cor. 3, 4. Denn in diesen Erscheinungen ist von bloß leiblichen Trieben, von lediglich sinnlichen Regungen in der Bedeutung, in welcher diese auf das äußerlich Sichtbare, auf die Welt gehen, nicht die Rede,

sondern in ihnen ist die Mitwirkung von etwas Geistigem enthalten. Dieselbe Wahrnehmung drängt sich uns auf, wenn wir sehen, dass Paulus auch bei der irrthümlichen Richtung, welche er in der Gemeinde zu Colossä bekämpft, auf die σάρξ, auf einen νοῦς σαρκικὸς Alles zurückführt, (Col. 2, 23.), das sich doch schwerlich aus einem Kleben am Körperlichen, Sinnlichen in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes ableiten lässt, da hier im Gegentheil ein falsches Streben nach Entsinnlichung, eine asketische Richtung, welche den sinnlichen Bedürfnissen sogar ihr Recht nicht wiederfahren lässt, gerügt wird. Außerdem leitet ja der Apostel auch in der corinthischen Gemeinde Alles, was sich dem Christenthume, sei es in offenem oder verborgenem Kampfe, entgegenstellte, und unter diesem auch die das einfache Evangelium verachtende speculative hellenische Richtung (das σοφίαν ζητεῖν) aus der σάρξ ab (1. Cor. 2. 3.). Auch hiebei lässt sich an die grobe Sinnlichkeit nicht denken.

Wie aber die durchgreifende Beziehung des ganzen Sündenwesens auf die σάρξ bei Paulus nicht zu begreifen ist, wenn man bei dieser häuptsächlich oder gar ausschließlich an die grobe Genusssucht denkt; so wird jene auch nicht durch das ihre Erklärung finden können, was Müller beigebracht hat, um zu zeigen, dass er, indem er jene durchgreifende Beziehung sich nicht zu verbergen vermag, doch mit seiner Ansicht von der Selbstsucht als dem Realprincipe der Sünde mit Paulus in Übereinstimmung sich befinde. Wir müssen uns hier erinnern, dass Müller zwei Reihen der Phänomene des Bösen unterscheidet, deren eine ein Herabsinken, deren andere eine falsche Selbsterhebung

enthalte. Während jene sich der Sinnlichkeit zuwendet, hat diese nach seiner Meinung mit der Sinnlichkeit nichts zu thun, wie dies z. B. bei den Leidenschaften des Ehrgeizes und der Herrschsucht der Fall sein soll. Die Lehre, welche das Böse als ein Uebergewicht des Sinnlichen über das Geistige erkläre, sei darin hauptsächlich im Irrthume, dass sie nur die eine Reihe der Phänomene des Bösen berücksichtige. Jede aufmerksame Betrachtung der mannigfaltigen Gestalten der Sünde zeige, dass zwar überall, wo wir Äußerungen einer ungezügelten Sinnlichkeit begegnen, die Selbstsucht mit im Spiele sei, aber keineswegs umgekehrt. Dieses die Sünde in allen ihren Gestalten bestimmende Princip enthält nun zunächst eine Verkehrung unseres Verhältnisses zu Gott. Reißt aber der Mensch in selbstischer Isolirung sich los von Gott, um sich selbst in seinem Fürsichsein zu besitzen und zu genießen, so verfällt er damit dem Widerspruche sich an die Güter dieser Welt verlieren zu müssen. Was er in Freiheit sich aneignen, was er im Einklange mit der absoluten Bestimmung seines Daseins genießen und gebrauchen sollte, ohne sich davon fesseln zu lassen, 1. Cor. 6, 12. 7,31. Phil. 4,12., das wird jetzt Herr über ihn; die natürlichen Triebe seiner Seele werden, ihres wahren Mittelpunktes beraubt, aus dem Gleichmaß ihrer harmonischen Bewegung herausgerissen und zu wilden Begierden und Leidenschaften entzündet. So entsteht mit der Erregung der Selbstsucht zugleich überall in irgend einer besonderen Richtung die Weltlust. Es kann nun jedes irdische Verhältniss jenem Principe zum Material seiner Verwirklichung dienen; die Weltseligkeit ist in allen ihren

Ästen und Zweigen das gerade Widerspiel der Gottseligkeit, Jak. 4, 4. Indessen ist es bei der eigenthümlichen, gottverwandten Geist und irdische Natürlichkeit vereinenden Stellung, welche dem Menschen auf der Stufenleiter der Weltwesen angewiesen ist, sehr begreiflich, dass unter den verschiedenen Gestaltungen der selbstischen Weltbegierde ihm besonders die sinnliche Lust gefährlich werden und in dem von jener beherrschten Leben sich am weitesten ausbreiten musste. Diese geeinte Zwienatur, diese Dualität in der Einheit des menschlichen Wesens, ist gleichsam die verletzbarste, dem Angriff am meisten ausgesetzte Stelle für die Einheit auflösende Macht der Sünde. So erscheint die Entzweiung des Menschen mit Gott durch die Sünde überall, wenn gleich in sehr verschiedenen Graden und Beziehungen, zugleich als Entzweiung zwischen den beiden Seiten seines eigenen Wesens, wenn gleich im weiteren Fortschritt dieser Zerrüttung an die Stelle dieses Streites zwischen Geist und Sinnlichkeit wieder eine falsche Einheit tritt, indem Wille und Verstand sich zu stets bereitwilligen ausführenden Organen für die Forderungen der sinnlichen Triebe und Begierden entwürdigen, wobei freilich häufige Reibungen zwischen beiden doch nicht ausbleiben können. So realisirt sich das Princip der Selbstsucht durch Vermittelung der Weltlust nach ihren mannigfaltigen Richtungen. Und diese werden jenem Principe zugleich zur Verhüllung. Denn in diesem unablässigen Treiben und Jagen nach den einzelnen Gegenständen der Begierde wird das Ich nur selten es inne, dass es sich selbst zu seinem

Götzen gemacht hat. Und hier ist es unter den verschiedenen Richtungen der Weltlust die auf sinnlichen Genuss gerichtete Begierde, deren Herrschaft vorzüglich geeignet ist jene Bewusstlosigkeit zu unterhalten, während die Leidenschaften des Geizes, der Herrschsucht, der Ehrsucht, des Hochmuths ungleich dünnere Schleier sind, welche die finstre Gestalt der Selbstsucht nur leicht verhüllen [1]. In diesem Zusammenhange der Ansichten Müller's von dem Principe und der Entwicklung der Sünde findet nun der paulinische Begriff der σὰρξ da seinen Ort angewiesen, wo das Princip der Selbstsucht sich durch die Weltlust vermittelt und verhüllt. Denn eben diese versteht er unter der σὰρξ an den Stellen, wo der Begriff derselben nicht mehr die äußere Sphäre des menschlichen Daseins im Unterschiede von der inneren oder das Menschliche überhaupt im Unterschiede von Gott und seiner Wirksamkeit bezeichnet, sondern eine ethische Bedeutung hat, indem jener nothwendige und schuldlose Unterschied in die Absonderung und den realen Gegensatz übergeht. Von diesem Standpunkte aus soll nun σὰρξ nicht mehr ein besonderes, aber an seiner Stelle vollkommen berechtigtes Gebiet des menschlichen Lebens, sondern eine allgemeine Richtung desselben sein, diejenige Richtung, welche in Lust und Begierde den Gütern der Welt zugekehrt und darum von Gott abgewandt ist. *Σαρκικὸς, ἐν σαρκὶ ὢν, κατὰ σάρκα ὢν, ζῶν, περιπατῶν, στρατευόμενος* ist nach Müller der Mensch, insofern er von dieser Richtung beherrscht wird. Wesentlich begründet sieht er in

---

[1]) A. a. O. B. I. S. 170—220.

der von ihm nachgewiesenen Genesis des Begriffes der σάρξ, — wonach die Wurzel dieses Begriffes „die irdisch materielle Substanz des menschlichen und thierischen σῶμα, sofern sie noch dem Organismus angehört" sein, und sodann Paulus von dieser Wurzel ausgehend öfters durch σάρξ „die äußere, sinnlich wahrnehmbare Seite des menschlichen Daseins im Gegensatz gegen die innere, geistige" bezeichnen, und es von hier ein natürlicher Fortschritt in der Entwicklung des Begriffes sein soll, wenn σάρξ die Bedeutung des irdischen Daseins des Menschen überhaupt gewinnt und alle Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten bezeichnet, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen (im formalen Gegensatze gegen das Verhältniss des Menschen zu Gott und Christo), — für die sittliche Bedeutung desselben die Hingebung an die Güter des κόσμος; die ἐπιθυμία (ἐπιθυμίαι) τῆς σαρκὸς bei Paulus, Gal. 5, 16. 24. Eph. 2, 3. soll darum ganz der ἐπιθυμία τοῦ κόσμου bei Johannes, 1. Br. K. 2., V. 17. (vrgl. die ἐπιθυμίαι κοσμικαὶ Tit. 2, 12.) entsprechen, während letzterm die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς nur eine bestimmte Art der ἐπιθ. τοῦ κόσμου sei, V. 16. Bei Paulus selbst soll das Irdischgesinntsein, Phil. 3, 19. nur ein mehr objectiv gestalteter Ausdruck für den Sinn des Fleisches, Röm. 8, 6. sein. Das Princip der Selbstsucht dagegen soll in dem paulinischen Begriffe der σάρξ in den Hintergrund treten, und darum dieser Begriff nicht die tiefste Einheit der Sünde, nicht ihr Realprincip enthalten, sondern nur die Vermittlung jenes Princips, wie sie in der Beziehung des Menschen zu den Dingen der Er-

scheinungswelt geschieht [1]). Paulus, so meint endlich Müller, verkenne, obwohl sein Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ als von ethischen Principien unserem Gegensatze von geistiger (vernünftiger) und sinnlicher Natur des Menschen keineswegs entspreche, nicht die umfassende Bedeutung, die die Empörung der sinnlichen Natur und ihres Triebes gegen den Geist für die Entwicklung und Erscheinung der Sünde habe. Aber dieser Zustand der Empörung sei selbst wieder, wie Paulus bestimmt genug andeute, Röm. 1,18—32., nur Folge davon, dass der Mensch dem ursprünglichen Zuge zu Gott nicht folgt und sein nicht achtet, dass sein Wille ihm nicht das schlechthin Heilige ist. Wenn Paulus die besondern Gestaltungen der Sünde aus der σάρξ ableite, so beruhe dies auf der Anschauung, dass der Mensch in seiner Absonderung von Gott, in seinem Hingegebensein an den κόσμος nichts wahrhaft Gutes aus sich selbst hervorzubringen vermöge, sondern nur den immerdar strömenden Quell der Sünde und des Todes in sich trage. Und dass dies Bewusstsein der Nichtigkeit und Heillosigkeit alles menschlichen Dichtens und Trachtens außer der Gemeinschaft mit Gott zu den Grundanschauungen der biblischen Lehre überhaupt und der paulinischen insbesondere gehöre, das bedürfe ja wohl erst keines Beweises. So drücke sich denn grade in dieser durchgreifenden Beziehung der Sünde auf die σάρξ bei Paulus die Erkenntniss aus, daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältnisse der Creatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem eigenen Wesen, son-

[1]) A. a. O. B. 1. S. 444—450.

dern nur in ihrem Verhältniss zu Gott zu suchen sei. Der Begriff der σάρξ sei nicht aus bloßer Anthropologie, sondern nur aus der Tiefe des religiösen Bewusstseins zu gewinnen [1]).

Wer meiner früheren Untersuchung [2]) über die verschiedenen Bedeutungen, in denen der Ausdruck σάρξ vom Apostel gebraucht wird, gefolgt ist, der wird bemerkt haben, dass ich insofern J. Müller mit dem Apostel in Uebereinstimmung sehe, als die σάρξ vom ethisch-anthropologischen Standpunkte aus in der ausschließenden Auffassung als Sinnlichkeit im Gegensatze zu der sittlichen Natur des Menschen nicht genommen werden darf, wie es von denen geschieht, welche entweder den Apostel eines groben Dualismus bezüchtigen, indem sie meinen, nach seiner Ansicht sei das Sinnliche an sich das Böse, oder ihm die Vorstellung von einer solchen ursprünglichen Stellung der materiellen zur immateriellen Menschennatur zuschreiben, bei welcher aus dieser mit Nothwendigkeit die Sünde resultire. Denn vom ethisch-anthropologischen Standpunkte aus wird vom Apostel durch die σάρξ allerdings, wie Müller richtig gesehen hat, eine gewordene Lebensrichtung bezeichnet. Mithin wird über den Ursprung der Sünde durch diese Bezeichnung nichts bestimmt. Vielmehr wird immer erst noch zu fragen sein, woher diese Lebensrichtung komme. Allein wenn wir mit Recht hier den Unterschied hervorheben, welcher zwischen dem Principe des Bösen in dem Sinne des in den verschiedenen Sünden wesentlich gleichen Inhalts und seinem

---

[1]) A. a. O. B. 1. S. 457.
[2]) S. B. 1. S. 48 ff.

Principe in dem Sinne, in welchem hierunter der Grund desselben, sei es der reale oder transcendentale, verstanden wird; so muss sofort die Art auffallen, wie Müller den Umstand erklärt, dass Paulus die besonderen Gestaltungen der Sünde aus der σὰρξ ableitet, und doch behauptet, dass auch nach Paulus das Realprincip der Sünde die Selbstsucht sei, welche sich in dem, was Paulus σὰρξ nennt, nur vermittle und verhülle. In der That, die Behauptung, dass jener Umstand auf der Anschauung des Apostels beruhe, dass der Mensch in dem Zustande, welchen er σὰρξ nennt, den immerdar strömenden Quell der Sünde und des Todes in sich habe, und die Behauptung, dass doch nach Paulus eigentlich der tiefste Quell der Sünde die Selbstsucht sei, würden nicht wohl zusammengedacht werden können, wenn nicht Müller in den Begriff der σὰρξ, obwohl nach seiner eigenen Angabe in diesem das Princip der Selbstsucht in den Hintergrund treten soll, das sofort aufgenommen hätte, was er als die Ursünde und den Quell alles anderen sittlichen Verderbens betrachtet, die Entfremdung des Menschen nämlich von Gott, seine selbstische Isolirung von ihm. Denn indem er die σὰρξ als Hingegebensein an den κόσμος bestimmt, bestimmt er sie immer zugleich als eine Absonderung von Gott, als ein „darum" von Gott Abgewandtsein. Allein dieses „darum" deutet schon darauf hin, dass das von Gott Abgewandtsein, das aus der Gemeinschaft mit Gott Herausgetretensein doch eigentlich nicht im Begriffe der σὰρξ als solchem als tiefste Basis der ihm zum Grunde liegenden Anschauung im Sinne des Paulus, sondern eben nur als eine logische Folge des Begriffs, welchen Müller

mit der σὰρξ verbindet, im Zusammenhange seiner Ansicht von der Weltlust mit der Selbstsucht anzusehen ist. Achten wir aber auf die Stellung, welche Müller der σὰρξ zu dem, was er als das Realprincip der Sünde betrachtet, im Näheren anweist, so tritt noch deutlicher hervor, wie Müller die Ansicht des Apostels vom Wesen der Sünde nur aus dem Zusammenhange seiner eigenen Ansichten über das Realprincip der Sünde und ihre Entwicklung construirt und so in sein eigenes System eingefügt hat. Während nämlich die Entfremdung des Menschen von Gott, als Abwesenheit der Liebe zu ihm, als eine Verneinung des wahren Verhältnisses von Müller gefasst wird, soll die falsche Bejahung, die damit unmittelbar Eins sei, darin bestehen, dass der Mensch an die Stelle Gottes sein eigenes Selbst als Götzenbild setzt, und erst eine Folge hievon soll dann die Weltlust sein. Bleiben wir nun in dem Müller'schen Bilde, so werden wir sagen dürfen: Für den, welcher von der Weltlust beherrscht wird, ist die Welt der Götze, welchen er an die Stelle Gottes gesetzt hat. Ist nun dies die falsche Bejahung, welche im Begriffe der σὰρξ Eins ist mit der Verneinung des wahren Verhältnisses des Menschen zu Gott; so ist in der σὰρξ als Weltlust gefasst die positive Seite der Sünde eben nicht das, was doch das sie in allen ihren Gestalten bestimmende und durchdringende Princip sein soll. Also ist sie entweder, wenn mit ihr alle Gestalten der Sünden zusammengedacht werden, eine Bejahung, in welcher die Selbstsucht nur als ein Einzelnes erscheint, oder eine der Selbstsucht coordinirte Bejahung. Im ersten Falle ist die Selbstsucht nicht Realprincip der Sünde, sondern

die Weltlust, im zweiten hat diese zwei coordinirte Principe, welche als positive dem einen negativen, der Isolirung von Gott, entsprechen. Ist etwas künstlich, so ist es dies, dass Müller diese einfachen Schlussfolgerungen dadurch zu vermeiden sucht, dass er die Selbstsucht in dem Begriffe der σὰρξ in den Hintergrund treten lässt und diesem Begriffe da seinen Ort anweist, wo die Selbstsucht sich durch die Weltlust vermittelt und verhüllt.

So hat die Art, in der Müller die Anschauungen des Apostels in den Zusammenhang seiner eigenen Ansichten einordnet, schon etwas Auffallendes, wenn man seine Auffassung des Begriffes σὰρξ erst einmal gelten lässt. Wir werden aber finden, dass es Müller nicht gelungen ist, die rechte Einsicht in diesen Begriff und sein Verhältniss zur Selbstsucht bei Paulus zu gewinnen. Um uns hievon zu überzeugen, werden wir drei Punkte näher zur Erörterung zu bringen haben, das Verhältniss der σὰρξ zum πνεῦμα, das Verhältniss der σὰρξ zum τὰ ἐπίγεια φρονεῖν und das Verhältniss der σὰρξ und des τὰ ἐπίγεια φρονεῖν zur φιλαυτία, dem τὰ ἑαυτοῦ φρονεῖν.

Wenn der Apostel der σὰρξ das πνεῦμα als Princip alles Guten und Heiligen im menschlichen Leben gegenüberstellt, Gal. 5. und Röm. 8.; so soll dies nach Müller nicht auf das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, sei es nun wie es von σῶμα oder wie es von σῶμα und ψυχὴ unterschieden wird, gedeutet werden dürfen. Denn dies würde nach seiner Ansicht damit nicht verträglich sein, dass nach paulinischer Lehre das πνεῦμα in diesem anthropologischen Sinne selbst für die Befleckung empfänglich ist, 2. Cor. 7, 1., und

der Heiligung und Reinerhaltung eben so gut bedarf wie *ψυχὴ* und *σῶμα*, 1. Thess. 5, 23. 1. Cor. 7, 34., dass es diejenige Lebenssphäre ist, die in der Wiedergeburt vor Allem erneuert werden soll, Eph. 4, 23. vgl. Röm. 12, 2. Das *πνεῦμα* in seinem ethischen Gegensatze gegen *σὰρξ* soll vielmehr der göttliche Geist selbst sein, natürlich sofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes Princip aufgefasst wird, das *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 8, 2., das *πνεῦμα θεοῦ, Χριστοῦ*, V. 9., das *πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν*, V. 11. Darum stelle der Apostel Röm. 7, 6. die *καινότης πνεύματος* gegenüber der *παλαιότης γράμματος*, welches doch selbst in objectiver Hinsicht *πνευματικὸν* sei, V. 14. Und es könne nicht bezweifelt werden, dass das *ἄγεσθαι τῷ πνεύματι*, Gal. 5, 18., im Sinne des Apostels ganz dem *ἄγεσθαι τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ*, Röm. 8, 14. entspreche. Das aber sei außer Frage, dass Gal. 5, 16. 17. 22. 25. *πνεῦμα* eben so gefasst werden müsse, wie V. 18.

Nach meiner Ansicht nun ist dies Verhältniss zwischen *σὰρξ* und *πνεῦμα* nicht richtig bestimmt. Wir werden diesen Gegensatz immer falsch fassen, wenn wir nicht in derselben Weise, wie wir B. 1. S. 53 ff. bei Erörterung der Bedeutungen, in denen bei Paulus der Ausdruck *σὰρξ* vorkommt, einen physiologisch-, historisch- und ethisch-anthropologischen Standpunkt unterschieden haben, so auch bei Bestimmung des Begriffes *πνεῦμα* denselben Unterschied machen in den Fällen, in welchen *πνεῦμα* in Bezug auf den Menschen gebraucht wird. Es ist nun für sich klar, dass

der σὰρξ als Lebensrichtung das πνεῦμα nicht im physiologisch-anthropologischen Sinne entgegenstehen kann, und wir haben anzuerkennen, dass Paulus von einem solchen Gegensatze nichts weis, bei welchem der Geist des Menschen in der Sünde nicht als verderbt, sondern nur als von Außen gehemmt erschiene in seiner Wirksamkeit, so dass die Sünde eben das Ergebniss dieser Hemmung sei. Aber es kann das πνεῦμα auch nicht im historisch-anthropologischen Sinne, in welchem der κύριος das πνεῦμα ist, und das von ihm ausgehende πνεῦμα ἅγιον als das Regens in den Gläubigen erscheint, der σὰρξ im ethisch-anthropologischen Sinne entgegenstehen. Denn da würde eben auf der einen Seite des Gegensatzes der ethische Gesichtspunkt fehlen. Hält man aber diesen fest bei Bestimmung des Begriffes πνεῦμα im Gegensatze zur σὰρξ als Lebensrichtung, so kann dieser auch nur eine Lebensrichtung bezeichnen. Diese ist eine Lebensrichtung, in welcher nicht dieser oder jener Geist als Princip des Lebens gedacht wird, wie in den Stellen, in welchen πνεῦμα uns mit einer nähern Bestimmung der Gesinnung oder des ethischen Zustandes, wie Röm. 8, 15. πνεῦμα δουλείας, Röm. 11, 8. πνεῦμα κατανύξεως, 1. Cor. 4, 21. Gal. 6, 1. πν. πραΰτητος, begegnet, sondern der Geist schlechtweg, mithin die schlechtweg geistige, geistliche Lebensrichtung, die Richtung, in welcher das treibende und bewegende, das durchgreifende Princip Geist ist. Auf der einen Seite freilich haben wir hiebei nicht aus der Acht zu lassen, dass das πνεῦμα τοῦ θεοῦ, wie es historisch gegeben ist in Christo und durch ihn, als die conditio und der tiefste Grund des πνεῦμα, welches die geistliche Lebens-

richtung ist, von Paulo betrachtet wird, insofern das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου bei diesem, wie er ein sündiger ist, mit inficirt, in eine Fehlstellung gekommen ist. Vgl. Röm. 8, 9. Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Allein dass Paulus die die Erfüllung des göttlichen Gesetzes mit sich führende Lebensrichtung schlechtweg als πνεῦμα fasst (Röm. 8, 4. ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα), als Geist im Sinne von Geistlichkeit, wäre rein unbegreiflich, wenn es dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου wesentlich wäre, nicht mit Gottes Gesetz übereinzustimmen. Diese Bezeichnung wird nur erklärlich, wenn man in ihr die Anschauung des Apostels von jener ideellen Einheit zwischen dem menschlichen πνεῦμα und dem πνεῦμα Gottes, von jenem ursprünglich potentiell zu dem Organisirtsein des menschlichen Geistes, wozu er actuell wird durch den Geist Gottes, erkennt, welche beim Apostel auch da hervortritt, wo er eine Entwicklungsstufe im Auge hat, auf welcher der Mensch im heillosen Zwiespalte befindlich noch nicht die volle Macht des πνεῦμα τοῦ θεοῦ sich so angeeignet hat, dass er als πνευματικὸς, als einer, in welchem sein πνεῦμα in der Einheit mit dem göttlichen πνεῦμα die bestimmungsmäßige Wirksamkeit gewonnen hat, betrachtet werden könnte, indem hier jene ideelle Einheit, wo sie reell nicht vorhanden ist, sich kund giebt durch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen (Röm. 2, 1 ff.), wie durch das innere Wohlgefallen an Gottes Gesetz und das wenn auch noch unkräftige Verlangen, demselben Genüge zu leisten (Röm. 7, 25.). Hat aber so das πνεῦμα

als Lebensrichtung der σὰρξ als entgegengesetzter Lebens-richtung gegenüber zu dem, was das πνεῦμα in physiologisch-anthropologischer Bedeutung ist, eine wesentliche Beziehung; so kann diese Lebensrichtung nur eine solche sein, in welcher der Mensch sich dem Principe der gottverwandten Seite seines Wesen, des ihm innerlichen Wesensgrundes, wodurch er fähig ist, mit Gott Eins zu sein, gemäß bestimmt, ab-gesehen davon, wie ihm dies, wenn er einmal in die Sünde hineingerathen ist, nur möglich ist, wenn er den objectiven Geist Gottes, der durch Christum dem Gläubigen mitgetheilt wird, im Glauben sich aneignet. Nur indem die Beziehung des πνεῦμα in dem Sinne einer sittlichen Lebensrichtung zum πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, wie er principiell und ideell Eins ist mit dem πν. τοῦ θεοῦ, verkannt, und die σὰρξ in sittlicher Bedeutung nur und allein im Gegensatze gegen den göttlichen Geist selbst gefasst wird, ist es möglich, bei Bestimmung des Begriffes σὰρξ im sittlichen Sinne von der wesentlichen Beziehung desselben zu der Natur-Dualität des Menschen zu abstrahiren und an die Stelle dieser Beziehung das Verhältniss des ganzen Menschen zur Welt mit dem Gegensatze gegen Gott eintreten zu lassen, wie dies in der Müller'schen Fassung des Begriffes σὰρξ geschehen ist. Mit diesem Fehler ist dann freilich ein anderer auf's engste verbunden. Derselbe liegt darin, dass Müller das Moment, durch welches hindurch er von der eigentlichen Bedeutung der σὰρξ, welche ihm die der irdisch materiellen Substanz des menschlichen und thierischen σῶμα ist, sofern sie noch dem Organismus angehört, zu der Bedeutung des „irdisch-menschlichen Daseins rc." gelangt, nämlich das Mo-

ment der „äußerlich wahrnehmbaren Seite des menschlichen Daseins im Gegensatze gegen die innere, bei Bestimmung des sittlichen Begriffes der σὰρξ fallen lässt und so unter dieser nicht irgend welches Übergewicht der materiellen über die immaterielle Seite des Menschen, sondern lediglich ein von Gott losgetrenntes Leben und Weben desselben in den Dingen der Erscheinungswelt (Weltlust) gedacht wissen will. Aber das ist unmöglich zuzugeben, dass in der Genesis der verschiedenen Bedeutungen der σὰρξ eine Berechtigung liege, jenes Moment fallen zu lassen, das der ursprünglichen Bedeutung der σὰρξ am nächsten liegt. Freilich wird bei der ethischen Bedeutung der σὰρξ auf der einen Seite nicht nur die physiologisch-anthropologische, sondern auch die historisch-anthropologische Bedeutung in gewisser Weise negirt werden müssen. Dies liegt in der Natur der Sache. Denn jene ethische Bedeutung resultirt mit daraus, dass in der Auffassung der σὰρξ ein Begriff einwirkt, welcher in einem gewissen Gegensatze steht zur bloß physiologischen und bloß historischen Auffassung, in so fern bei diesen ein ursprünglich gegebenes und im Zeitverlaufe gewordenes Verhältniss, und zwar das letztere, ohne dass dabei auf die Selbstthätigkeit des Menschen als mitwirkende Ursache desselben reflectirt würde, in Betracht kommt, bei der ethischen Auffassung dagegen ein durch die freie Thätigkeit des Menschen producirter oder doch durch sie mitproducirter Zustand desselben im Auge gehalten wird. Allein auf der anderen Seite wird doch zugegeben werden müssen, dass, wenn der durch freie Thätigkeit producirte oder mitproducirte Zustand, die sittliche (oder unsittliche) Lebensrichtung, mit demselben

Worte bezeichnet wird, mit welchem jenes ursprüngliche Verhältniss so wie das geschichtlich gewordene bezeichnet werden, die ethische Bedeutung von jenen anderen nicht absolut losgerissen sein kann, vielmehr jene anderen in ihr wieder gesetzt, in sie wieder aufgenommen sein müssen, also nur in so weit negirt werden dürfen, als die Einwirkung des Begriffes des Sittlichen dies nothwendig macht. Vergegenwärtigen wir uns nun, dass die σὰρξ vom historisch-anthropologischen Standpunkte aus theils objectiv jeden Lebensbereich des Menschen mit seinen Verhältnissen, wie er nicht in innerem oder in unächtem Rapport steht zum πνεῦμα τοῦ θεοῦ, theils subjectiv jede Vorstellungs- und Handlungsweise bedeutet, welche nicht aus jenem göttlichen Principe geboren, in vorübergehenden nationalen Anschauungen, in äußeren Bestimmungen, in dem Herkommen ihre Wurzeln hat; so kann, da selbstverständlich jene objective Bedeutung bei dem Begriffe der σὰρξ in sittlicher Hinsicht nicht in Betracht zu ziehen ist, von dieser subjectiven Bedeutung freilich nicht festgehalten werden, was nur unter dem Gesichtspunkte des Gewordenen steht; aber insofern wird sie nicht außer Acht zu lassen sein, dass wir uns hüten, die σὰρξ als Lebensrichtung zu eng zu fassen, nicht unter ihrem Begriffe auch ein (selbstthätiges) Leben und Weben in jener Vorstellungs- und Handlungsweise zu subsumiren. Beachten wir ferner die physiologisch-anthropologische Bedeutung der σὰρξ, so ist daran zu erinnern, wie die σὰρξ, je nachdem bei Beachtung des Gegensatzes zwischen dem inneren und äußeren Menschen die Natur des Menschen entweder nach dem ihr eigenthümlichen Bestande oder

nach dem ihr eigenthümlichen lebendigen Sein und Wesen aufgefasst wird, bald die leibliche Seite des Menschen, bald aber auch das irdische endliche Sein des Menschen, das Leben in der Erscheinungsform des sinnlichen beseelten Leibes, seine auf materieller Basis ruhende individuelle Selbstheit mit dem ihr eigenthümlichen Vorstellungs- und Triebleben im Unterschiede von dem πνεῦμα als dem immateriellen Wesensgrunde des Menschen, dem Principe und der Potenz persönlichen ewigen Lebens in Klarheit und Freiheit des Selbstbewusstseins, bezeichnet [1]). Wollten wir hier nur den ersten Gegensatz festhalten bei Bestimmung des sittlichen Begriffes der σὰρξ; so würden wir einseitig diesen als ein Sichbestimmenlassen von dem Körper fassen. Halten wir dagegen zugleich den zweiten Gegensatz fest; so werden wir die Bedeutung des Körperlichen nicht verkennen in der Lebensrichtung, die σὰρξ heißt, aber wir werden bei dieser nicht dualistisch einen Gegensatz machen zwischen Geistigkeit und Leiblichkeit, als ob zwischen ihnen ein wesentlicher Widerstreit stattfände, und die Sünde nur in der letzteren zu suchen wäre; sondern wir werden unistisch nur einen Unterschied machen zwischen einem zwiefachen Triebleben im Menschen, bei dessen normaler Entwicklung ein wesentlicher Widerstreit nicht stattfindet, bei dessen abnormer Entwicklung aber sowohl Leib als Geist inficirt werden können, und diese eben darin zu sehen haben, dass das Princip des sinnlichen beseelten Leibes übergreift über das Princip des Geistes, so dass das Triebleben des letzteren, dessen

---

[1]) Vrgl. B. 1. S. 53 ff.

bestimmungsmäßige Wirksamkeit ein Übergreifen über das Princip des ersteren ist, entweder in Unthätigkeit oder in eine dem Principe des ersteren entsprechende Thätigkeit versetzt wird. Mithin umfasst die σὰρξ als Lebensrichtung, als Fleischlichkeit gedacht, mehr, als nur die Beziehung des Menschen zu den Gütern des κόσμος; unter ihr ist eine Fehlstellung zwischen der individuellen Selbstheit und ihrem persönlichen Wesensgrunde zu verstehen, bei welcher alle Verhältnisse, in welchen der Mensch überhaupt stehen kann, in Betracht kommen können, nicht nur sein Verhältniss zur Welt, sondern auch zu den Brüdern, zu Christo, zu Gotte, insofern alle diese Verhältnisse alterirt sind mit und in jener Fehlstellung. So aber wird man nicht sagen können, dass durch die σὰρξ nur erst eine Vermittlung des Princips der Sünde, wie sie durch die Beziehung des Menschen zu den Dingen der Erscheinungswelt geschehe, bezeichnet werde, und auf ihr eigentliches Princip, welches die Selbstsucht sei, die an die Stelle Gottes das eigene Ich setzt, und auf die unmittelbarste und ursprünglichste Weise desselben sich zu offenbaren, wie diese in dem geistigen Hochmuth, der Herrschsucht der formellen Willkür, dem Hass gegen Gott und Menschen zu sehen sei, nicht reflectirt werden dürfe. Vielmehr werden wir sagen müssen, dass Paulus, obgleich er mit der durchgreifenden Beziehung, welche er der Sünde zur σὰρξ giebt, keinesweges den Grund der Sünde in eine ursprüngliche Unempfänglichkeit der Sinnlichkeit für die bestimmende Kraft des Geistes setzt, doch das Wesen der Sünde, in welchem Verhältnisse und in welcher besonderen Form diese sich auch zeigen mag, nach ihrer allgemeinen, in allen Sünden glei-

chen Form als ein Sein und Verhalten auffasst, bei welchem der Mensch sich nicht dem Principe des Geistes, seiner ihm mitgegebenen geistigen Wesenheit, seinem innersten Wesensgrunde gemäß bestimmt, sondern sich (— versteht sich: kraft eigner Selbstbestimmung —) durch das Princip seiner irdischen Individualität, seiner sinnlich beseelten Wesenheit, seiner mit dem materiellen Wesen dieser Welt zusammenhangenden Wesenserscheinung bestimmen lässt.

Dass dies sich so verhalte, wird bestätigt durch das Verhältniss, in welchem bei Paulus die *σάρξ* in der Bedeutung der Lebensrichtung zu dem *τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* (Phil. 3, 19.), dem *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φρονεῖν* (Col. 3, 2.) steht.

Denn wie Paulus ganz allgemein als Folge jener *σάρξ* den *θάνατος* betrachtet; so sieht er als das Ende derer, welche das Irdische im Sinne führen, Verderben (ewige Verdammniss) an, Phil. 3, 19. *ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια.* Wie er ganz im Allgemeinen den Gegensatz derer, welche Christo angehören und welche nicht, so charakterisirt, dass er sagt, die Einen wandeln *κατὰ πνεῦμα,* die Andern *κατὰ σάρκα;* so betrachtet er als Folge des mit-Christo Gestorben- und Auferstandenseins das *φρονεῖν τὰ ἄνω* Col. 3, 1 ff., und auch Phil. 3, 21. stellt er die Christen den als irdischgesinnt Bezeichneten als solche gegenüber, deren Wandel im Himmel ist, *ἡμῶν γὰρ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.* Wie er endlich auf die *σάρξ* die mancherlei Sünden zurückführt Gal. 5, 19; so führt er sie Col. 3, 5 ff. auf den irdischen Sinn zurück. *Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν κτλ.* So mag gesagt werden können, dass bei Paulus das Irdischgesinntsein nur ein mehr objectiv

gestalteter Ausdruck für den Sinn des Fleisches sei. Allein dass jener mehr umfasse, als nur die Weltlust, im Sinne Müller's als eine bestimmte Art der Vermittlung des Sündenprincips gedacht, dass er die in allen Sünden gleiche Form nach der dabei statthabenden Grundrichtung des sündigen Wesens auf das Vergängliche, Irdische, Zeitliche ausdrückt, so dass als das Böse in der Fleischlichkeit eben die (versteht sich: in Selbstbestimmung statthabende) Thätigkeit des Menschen erscheint, in welcher dieser das Sinnliche als Zweck sich aneignet, statt das Geistige als solchen sich anzueignen und das Sinnliche, Irdische, Zeitliche nur als Mittel für jenen, geht aus den angeführten Gegensätzen, in denen der Ausdruck des Irdischgesinntseins mit dem Ausdrucke σὰρξ in Parallele steht, zur Genüge hervor. Es ist hier aber noch ein anderer Gegensatz, welcher im Zusammenhange der Ermahnung Col. 3, 5 ff., den irdischen Sinn aufzugeben, vorkommt, der Gegensatz nämlich zwischen dem παλαιὸς ἄνθρωπος und dem νέος ἄνθρωπος, entscheidend. Denn während der Zustand des homo recens natus ein solcher ist, dass er nicht etwa nur die Weltverleugnung, sondern alle die Tugenden zur Folge hat, welche den Christen zieren sollen, auch die, deren Gegentheil zu der Reihe der Phänomene des Bösen gehört, welche nach Müller mit einem Uebergewichte der Sinnlichkeit über den Geist nichts zu thun haben sollen; vrgl. ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργὴν, θυμὸν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν κτλ. V. 8. und ἐνδύσασθε οὖν — σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα κτλ. V. 12.; so ist der Zustand des alten Menschen ganz allgemein ein solcher, in welchem

das Böse nicht in einer bloß vermittelten Form und zufällig als eine besondere Reihe der Phänomene des Bösen vorhanden ist, sondern eben ganz allgemein als der Zustand des Irdischgesinntseins der Zustand der Sünde.

Wie aber Paulus die Selbstsucht in dem Irdischgesinntsein, in der Fleischlichkeit involvirt gedacht hat, werden wir sehen, wenn wir auf das Verhältniss merken, in welchem nach ihm die *σάρξ* und das *τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* zur *φιλαυτία*, zu dem *τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν* steht. Es ist dies offenbar weder das Verhältniss, in welches Müller beide zu einander gesetzt hat, noch das Verhältniss der Coordination im Sinne von Baumgarten-Crusius, Rothe u. anderen [1]), sondern das Verhältniss der besonderen Form zu der allgemeinen Grundform. Dies ergiebt sich daraus, dass Paulus theils Gal. 5, 19 ff., wo er auch solche Sünden aufführt, welche, wie *ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι*, ohne Bezug auf die Selbstsucht nicht gedacht werden können, diese aus der *σάρξ* ableitet, als *ἔργα τῆς σαρκὸς* darstellt, theils Col. 3, 5 ff. diese und ähnliche Untugenden als Früchte des Irdischgesinntseins bezeichnet. Sodann aber ist, wo der *φιλαυτία* oder des *τὰ ἑαυτοῦ φρονεῖν* von Paulus Erwähnung geschieht, immer, wie oben gezeigt ist, entweder eine besondere gegensätzliche Beziehung gegen Gott, Christus, andere Menschen vorhanden, in der sie als das Gegentheil der Liebe zu diesen erscheint, ohne dass dabei in dieses Gegentheil das ganze Wesen der Sünde gelegt würde, oder aber die *φιλαυτία* nur eine einzelne Untugend unter anderen Untugenden.

---

[1]) Vrgl. B. I. S. 22 ff.

Endlich ist der Gegensatz von Wichtigkeit, welchen Paulus Gal. 5, 13. macht: *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.* Die ausführlichere Erörterung dieser Stelle in B. 1. S. 86. hat ergeben, dass unter der *σὰρξ* hier die auf gewissen Entwicklungsstufen vorhandene fleischliche Lebensrichtung zu verstehen sei. Wenn nun Paulus den Gegensatz macht: nur nicht die Freiheit zum Beweggrund für die Fleischlichkeit, sondern durch die Liebe dienet einander; so liegt hierin bereits ein Verhältniss der *σὰρξ* zur *ἀγάπη* versteckt, wie es vom Apostel V. 16—22. ausdrücklich hervorgehoben wird. Wie in diesen Versen die Geistlichkeit (die geistl. Lebensrichtung) als Gegensatz der Fleischlichkeit auftritt, und die *ἀγάπη* als *κάρπος τοῦ πνεύματος* V. 22.; so ist V. 13. die *ἀγάπη* nicht der *σὰρξ* entgegengesetzt, wie eine Gesinnung der anderen, oder so, dass die *ἀγάπη* der das Gegentheil der *σὰρξ* hervorbringende Grund wäre, sondern es erscheint die *ἀγάπη* als eine aus dem Gegentheil der *σὰρξ*, aus dem *πνεῦμα*, der geistlichen Lebensrichtung, hervorgehende Gesinnung, so dass der eigentliche Gegensatz der ist: gebraucht nicht die Freiheit als Beweggrund für die Fleischlichkeit, sondern bleibet geistlich, dass ihr durch Liebe (welche dann als die Frucht der Geistlichkeit nicht fehlen kann) euch einander dienet. Den directen Gegensatz zwischen *σὰρξ* und *πνεῦμα* überspringt der Apostel im Fervor der Rede V. 13., weil er ein der Liebe entgegenstehendes Verfahren im Vordergrunde der Gedanken hat, das sich einander Beißen und Fressen in feindseligen Reibungen, das stark hervorgetreten sein mochte im ersten Gefühle der Selbstständigkeit

und Unabhängigkeit, in welchem jeder leicht auf das Eigene ein übermäßiges, die Gemeinschaft störendes Gewicht legt. Aber um so bestimmter stellt er ihn alsdann in den folgenden Versen hervor, in denen er zeigt, wie Alles darauf ankomme, dass die Galater in geistlicher Lebensrichtung wandelten, insofern dann die Liebe mit allen den schönen Gemeinschaft bildenden und erhaltenden Gesinnungen, die er V. 22. angiebt, in ihnen vorhanden sein werde. Mithin ist hier das Verhältniss zwischen der σὰρξ und der Selbstsucht in der Anschauung des Apostels dieses: Wird die σὰρξ, die mit diesem Worte bezeichnete Lebensrichtung, (wieder) eingeschlagen, so entsteht daraus ein falsches Sich selbst dienen, eine Abwesenheit der Liebe zu den Brüdern, während mit der geistlichen Lebensrichtung diese Liebe als eine der vielen herrlichen Früchte derselben gegeben ist.

Wenn nun aber aus unserer bisherigen Erörterung hervorgeht, dass die Anschauung des Apostels von dem allgemeinen Wesen der menschlichen Sünde nicht die von einer selbstsüchtigen Grundrichtung sei, dass vielmehr die Selbstsucht von ihm als concrete Form der Sünde gedacht werde, welche als solche involvirt ist in der Fleischlichkeit und dem Irdischgesinntsein, und dass gerade diese Fleischlichkeit, dieses Irdischgesinntsein von ihm als die Einheit gefasst werde, welche alle die verschiedenen Gestalten der Sünde unter einander verbindet; so liegt auf der Hand, dass Paulus das menschlich Böse nicht als ein Böses von ganz spiritueller Natur angesehen haben könne, sondern als eine solche Störung in der Selbstentwicklung des Menschen, bei welcher die ihn natürlich constituirenden Factoren in einer die be-

stimmungsmäßige Wirksamkeit beider alterirenden Fehlstellung zu einander stehen, in der das Princip des sinnlichen beseelten Leibes, der Zeitlichkeit, übergreift über das Princip des Geistes, der Ewigkeit.

Mithin ist bei der Art, wie Paulus das allgemeine Wesen der Sünde auffasst und darstellt, wenn auch mit jener Auffassung des allgemeinen Wesens der Sünde als Fleischlichkeit, Irdischgesinntsein über ihren Ursprung, ihren Grund, durch welchen sie möglich ist und wirklich geworden, nichts entschieden wird, insofern mit jener nicht die Ansicht von einem ursprünglich gegebenen oder nothwendig gewordenen Misverhältnisse zwischen Sinnlichkeit und Geist im Sinne des moralischen Dualismus, oder der Theorie, welche den Ursprung der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist ableitet, gesetzt ist [1]), doch die Präsumtion nicht sowohl dafür, dass Paulus den eigentlichen Kern und Keim der Sünde in einer rein geistigen selbstsüchtigen Urentscheidung in der Vorzeitlichkeit gefunden, welche hier ihr Wesen nur in einer zweiten, abgeleiteten Sphäre auspräge, als vielmehr dafür, dass er den Kern und Keim der Sünde in einer Fehlentwicklung des Menschen auf dem irdischen Gebiete, wo allein der Gegensatz zwischen dem Zeitlichen und Ewigen, dem Sinnlichen und dem Geistigen Bedeutung hat, gesehen habe.

2. Hiemit kommen wir auf die Frage nach der Möglichkeit des Entstehens der Sünde in dem zeitlichen Leben des Menschen, welche nach gewöhnlicher Betrachtung in der

---

[1]) Vrgl. zur Apologie des Paulus das, was Heinrich Ritter, über das Böse, Kiel 1839. S. 5 ff. gegen die Müller'sche Deduction bemerkt hat.

Freiheit gesehen wird. Und so ist zunächst der zweite Satz, welcher bei Müller grundlegend ist für die Ableitung der Sünde aus der Selbstentscheidung in der unzeitlichen Region des Intelligibeln, im Lichte des paulinischen Lehrgehalts zu prüfen: Die Freiheit des Menschen muss ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine, unbedingte Selbstentscheidung möglich ist.

Müller fordert als Bedingung des Schuldbewusstseins und der Ausschließung der Sünde von der göttlichen Ursächlichkeit im Wesen der Creatur ein Princip von solcher Selbstständigkeit, dass die Ursächlichkeit desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag [1]). Dieses Princip kann nach seiner Meinung nur der Wille sein, und die Selbstständigkeit seiner Causalität ist das, was man als seine Freiheit zu bezeichnen pflegt [2]). Um jener Forderung zu entsprechen, scheint in der Freiheit des Willens etwa ein Vermögen desselben nachgewiesen werden zu müssen, sowohl das Böse als das Gute aus sich selbst hervorzubringen. Denn der bloße reale Begriff der Freiheit, wonach diese die Einheit des Willens mit seinem wahren Inhalte (die Unabhängigkeit des Willens von der Begierde) ist, leistet nichts für das Interesse, die wesentliche Bedingung der Entstehung des Bösen in der persönlichen Creatur zu finden. Diesem Interesse scheint dagegen der Begriff der formalen Freiheit, wonach diese als ein zum ursprünglichen Wesen des Menschen gehöriges Ver-

1) A. a. O. B. 2. S. 2.
2) A. a. O. B. 2. S. 3.

mögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen gedacht wird, vollkommen zu genügen. Indess sind beide Begriffe festzuhalten, der eine, weil wir in ihm erst den Ausdruck für die wahre Selbstständigkeit unsers Geistes, für seine Unabhängigkeit von jeder ihm fremden Gewalt finden, der andere, weil ihn das Schuldbewusstsein und der Glaube an die Heiligkeit Gottes fordern. Denn ohne den ersten können wir uns die Vollendung des menschlichen Lebens in Christo und in uns selbst nicht denkbar machen; mit dem zweiten geht uns die Erklärbarkeit der gegenwärtigen Gestalt unsers Lebens verloren. Es fragt sich daher, wie diese beiden Bestimmungen des Begriffs der Freiheit mit einander zu vermitteln sind. Unmöglich ist diese Vermittlung sowohl bei der indifferentistischen, als der äquilibristischen Fassung des Freiheitsbegriffs. Die erste, bei welcher es für das freie Wesen als solches schlechterdings keinen Inhalt giebt, der als an und für sich gut und nothwendig sich seinem Bewusstsein ankündigte, indem an sich Alles ein Gleichgültiges und Bestimmungsloses für den freien Willen ist, der erst selbst zu bestimmen hat, was aus dieser indifferenten Masse für ihn etwas gelten soll und wieviel, verkennt die vor der Entscheidung des Willens vorhandene objective Ordnung der Werthe oder Güter, an welche der Wille sich anschließen, welche er sich aneignen soll. Bei der zweiten, welche zwar den Willen schon vor der Entscheidung von Motiven sollicitirt findet, welche in ihrem verschiedenen Werth schon an sich bestimmt sind, aber annimmt, dass überall, wo es zu einer freien Willensentscheidung kommen soll, diese entgegengesetzten Motive ein-

ander im Gleichgewicht halten, wie die gleich schweren Schalen einer Wage, damit nun eben der reine Wille aus sich selbst den Ausschlag gebe, wird es offenbar zur Aufgabe für den Willen, sich immerdar in der Schwebe zwischen Gutem und Bösem zu erhalten oder doch aus jeder Entscheidung sogleich in das aequilibrium zurückzukehren. — Das, was den Begriff der formalen Freiheit eigentlich constituirt, kann nur das Auchanderskönnen sein. Wenn es in letzter Beziehung bei dem Willen selbst steht sich auch anders zu bestimmen als er sich bestimmt, so ist der Wollende frei und in seinem Wollen ganz er selbst; sein Selbstbestimmen löst sich auf keine Weise in bloßes Bestimmtwerden auf. — Dieses Auchanderskönnen bestimmt sich in Beziehung auf die unbedingte Norm des Willens als Möglichkeit des Bösen. Aber eben dadurch, dass für den Willen eine solche unbedingte Norm existirt, ist die Freiheit an die Einigung mit derselben ausschließlich gewiesen; die Möglichkeit der Entzweiung mit ihr, durch deren Verwirklichung der Mensch sich zugleich mit Gott und mit sich selbst entzweit, haftet an dieser Freiheit, weil nur so die Einigung als wesentlich freie möglich ist; aber jene Möglichkeit ist nur dazu da, um durch die Selbstentscheidung des Menschen stets von der Verwirklichung ausgeschlossen und eben dadurch auch als Möglichkeit aufgehoben zu werden. Anfangen muss das persönliche Geschöpf von dem beziehungsweise Unbestimmten, um der Unbestimmtheit durch Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ein Ende zu machen. Der Wille wäre nicht, was er vermöge seiner formalen Freiheit sein soll, die Macht sich aus sich selbst zu bestimmen, wenn er

sich nicht eben als bestimmten zu setzen vermöchte, so dass aus dieser Bestimmtheit, dieselbe in ihrer Vollendung gedacht, die sittliche Beschaffenheit der einzelnen Willensacte mit unfehlbarer Nothwendigkeit abfolgt. Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Nothwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines Anderen, das Ziel die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit. Insofern nun Wahl überall ist, wo Wollen ist mit dem ausdrücklichen Bewusstsein anderer vorliegender Möglichkeiten, ist die formale Freiheit allerdings als Wahlfreiheit zu bezeichnen. Allein der freie Wille ist nicht eine leere Agilität, deren Bewegungen erfolglos in sich zerflatterten, sondern eine wirkende Ursache, ein bestimmendes Princip. Die Hervorbringungen dieses Princips sind namentlich in der innern Lebenssphäre zu suchen. Die unmittelbarste Schöpfung des Willens ist das sittliche Sein des Wollenden selbst, die bestimmte Gestalt seines sittlichen Lebens, die feste, beharrliche Richtung seiner Gesinnung, sein Charakter im Guten und im Bösen, während die Causalität des Willens in der Außenwelt, dessen Macht, bestimmend auf sie einzuwirken, auf bestimmte Weise begrenzt ist. — Es wird der Begriff der sittlichen Entwickelung außer Acht gelassen, wo man die Willensfreiheit als ein dem Menschen immer auf gleiche Weise einwohnendes Vermögen sich denkt, gute oder böse, heilige oder unheilige Entschließungen zu fassen und auszuführen. Allein dann fehlt jeder Wirksamkeit, die Einfluss begehrt auf Gesinnung und Handeln Anderer, die Wahrscheinlichkeit, dass sie etwas Bestimmtes ausrichten werde; dann kann von keinem Charakter die Rede sein, in-

sofern, wenn alle einzelnen Entschließungen und Thaten ohne Zusammenhang unter einander aus dem Abgrunde der gleichgiltigen Freiheit hervorbrechen, das Handeln des Menschen gestaltlos hin und herwogt und niemals ein festes, beharrendes Gepräge zu zeigen vermag. Mit dieser Freiheit lässt sich ferner ein gemeinsames Handeln zu bestimmtem Zwecke durchaus nicht vereinigen, indem die Möglichkeit eines solchen für die Unternehmer immer auf dem Vertrauen beruht, dass unter gegebenen Voraussetzungen die Theilnehmenden auf eine dem Zweck entsprechende Weise handeln werden. Nicht minder wird das religiöse Interesse durch eine solche Vorstellung von der Freiheit auf's tiefste verletzt. Denn alle die Begriffe vom Stande der Heiligung und vom Sündendienst, von Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen, von Engel und Teufel, von Reich Gottes und Welt, Himmel und Hölle, verlieren ihre Bedeutung, insofern sie alle sich auf Zustände beziehen, die nicht auf Naturbestimmtheit, sondern auf einer Entschiedenheit und beharrlichen Richtung des Willens beruhen, es eine solche aber nach dieser Freiheitslehre nicht giebt, bei der jede einzelne Willensbestimmung ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt ist. Endlich löst sich damit der Begriff der Erlösung in nichts auf. Denn bei einer consequenten Anwendung dieses Freiheitsbegriffs könnte weder von einem Bedürfniss der Erlösung, noch von einer Fähigkeit für die Erlösung die Rede sein.

Dieser Freiheitslehre gegenüber befindet sich der Determinismus, wenigstens ein gebildeterer, im entschiedenen Vortheile. Dieser stützt sich eben darauf, dass der Mensch,

wenn er sich entschließt, überall schon ein bestimmter sei, und nicht aus einer grundlosen Wahlfreiheit, sondern aus diesem seinem eigenthümlichen Wesen, zu welchem eben auch seine sittliche Bestimmtheit, namentlich die besondere Beschaffenheit seines Willens gehöre, heraus handle.

Aber sollte dieser Determinismus auch gegen einen gebildetern Begriff von der Freiheit siegreich sein, wie er sich jeden Falls mit den unabweislichen Thatsachen beharrender sittlicher Beschaffenheiten, bestimmter Charaktere irgendwie vermitteln muss?

Sucht man die Freiheit nicht im Atom der einzelnen Handlung, sondern, wie man muss, in der Entwicklung des menschlichen Willens, im Process des sittlichen Werdens, so wird ein Wesen frei zu nennen sein, inwiefern die innere Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist. — In jeder Selbstentwicklung sind zwei Richtungen unauflöslich mit einander verbunden, die erhaltende und die neubildende. Das fortschreitende Princip ist aber offenbar das eigentlich bestimmende, entscheidende; denn das erhaltende kann ja nichts Anders erhalten, als was ihm das neubildende überliefert. Was die menschliche Entwicklung betrifft, so ist ein Unterschied zwischen der Naturseite und dem sittlichen Sein des Menschen. In der sittlichen Entwicklung nun ist das progressive Princip eben die Freiheit des Willens, insofern sie das Vermögen des Ich's ist sich durch sich aus dem Unbestimmten zu bestimmen. Das freie Selbstbestimmen des Willens muss in der sittlichen Entwicklung des Menschen schlechterdings den Anfang machen.

Aber es ist ein vergebliches Bemühen, für die reine Selbstbegründung unsers sittlichen Seins durch Freiheit in unserm Zeitleben eine leere, durch alles Vorangehende unbedingte Stelle zu suchen. Denn weder ist etwa die Sünde wider das Gewissen im Stande, uns das zu gewähren, was wir suchen, um den Ursprung des Bösen in der Freiheit aufzufinden, einen reinen Anfang, der den bestimmenden Einfluss früher begangener Sünden vernichtet, insofern auch die Sünde wider das Gewissen nicht reine, von aller Vergangenheit unabhängige Selbstbestimmung des Willens, sondern Selbstbestimmung beschränkt durch einen Antheil von Bestimmtheit ist, noch auch die Annahme, dass es in der fortschreitenden sittlichen Entwicklung jedes Menschen irgend einen Augenblick geben müsse, in welchem ein vollkommenes Gleichgewicht der entgegengesetzten Antriebe, deren Stärke in dem Individuum eben das Ergebniss seiner jedesmaligen Vergangenheit sei, entstände, insofern dies eine Freiheit wäre, die zugleich die vollständigste Abhängigkeit von den äußeren Umständen wäre. Soll eine in der inneren Selbstbestimmung unbedingte Freiheit, ein reines Hervorgehen der Selbstentscheidung aus Unentschiedenheit für das menschliche Leben behauptet werden, so muss es in dem Anfangspunkte der bewussten Entwicklung des Individuums nachzuweisen sein. Allein auch dieser Ausweg ist uns verschlossen. Ein individueller Sündenfall an der Pforte unsers bewussten Daseins würde den unverrückbaren Hintergrund unserer Erinnerung bilden. Allein dies ist so nicht. Wie bedeutend immer die Epoche des erwachenden sittlichen Bewusstseins sein mag, es

hat überall eine Vergangenheit hinter sich, die nicht ohne einen mitbestimmenden Einfluss auf das Verhalten des Kindes an jenem Wendepunkte sein wird. Auch die Freiheit der ersten Entscheidung also, der wir überhaupt eine sittliche Bedeutung beilegen können, ist keine unbedingte; ja sie ist nicht einmal eine überall gleich bedingte. Und ist es denn überhaupt denkbar, dass in die schwache Hand des Kindes die höchste Entscheidung über die Gestalt des sittlichen Lebens gelegt wäre, indem ja gerade die erste Willensentscheidung die einzige ist, auf welche die Last der Zurechnung voll und unverkürzt fällt? So sind wir gezwungen, die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, um den Quell unsrer Willensfreiheit zu finden. Soll der sittliche Zustand, in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsre Sünde zurechnet, soll das Zeugniss der Religion, dass Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr feind ist, Wahrheit sein, so muss die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht [1]).

In diesem Punkte ist die Auseinandersetzung J. Müller's mit dem Apostel Paulus darum besonders schwierig, weil wir es hier mit einem Begriffe zu thun haben, dessen

[1]) Vrgl. Müller a. a. O. B. 2. S. 3 - 97.

in Pauli Schriften nirgends ausdrücklich Erwähnung geschieht.

Gleichwohl hoffen wir klar zu stellen, inwiefern die Müller'sche Fassung des Begriffs einer Freiheit, deren anfängliche Bethätigung eine Selbstbestimmung in der Vorzeitlichkeit ist, der paulinischen Anschauung widerstrebe.

Es hat etwas Auffallendes, dass Paulus den Begriff der Freiheit als eines Vermögens des Menschen, auf welchen fast alle modernen Untersuchungen, die sich, sei es vom philosophischen, sei es vom theologischen Standpunkte aus, mit dem Ursprunge der Sünde beschäftigen, recurriren, nie ausdrücklich im Zusammenhange seiner Darstellungen hervorgehoben hat. Es kann darin der Fingerzeig liegen, dass der Begriff der Freiheit überhaupt nicht geeignet sei, die Möglichkeit der Sünde zu erklären.

Gleichwohl wird im Allgemeinen zugegeben werden müssen, dass Paulus, obwohl er sich niemals des Ausdrucks Freiheit bedient, um ein Vermögen des Menschen zu bezeichnen, doch im Zusammenhange seines Lehrgehalts das hat, wodurch alle diejenigen, welche nicht dem Determinismus in irgend welcher Gestalt [1]) huldigen, von denen abgesehen, die, wie Fichte [2]), von einer absoluten Freiheit des Menschen reden, bewogen sind, dem Menschen die Fä-

---

[1]) Eine kurze Charakteristik der verschiedenen Gestalten desselben s. bei J. P. Lange, christl. Dogmatik, Th. 1. Heidelb. 1849. S. 272.

[2]) S. die Charakterisirung dieses überspannten Freiheitsbegriffs bei Herbart, zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. S. XIII ff.

higkeit zuzuschreiben, sich aus eigener Entscheidung selbst zu bestimmen.

Es ist dies die Vorstellung von einer Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde, welche Verantwortlichkeit ohne die Voraussetzung bewusster Selbstbestimmung undenkbar ist. Mag es sein, dass wir die Freiheit im eigentlichen Sinne gar nicht ein Vermögen nennen können, indem allein die wirkliche That frei ist, ihr die Freiheit zukommt, sofern sie ihrem Subjecte zugeschrieben werden kann und in diesem ihren Grund hat, das Vermögen dagegen der Grund ist, aus welchem die That hervorgeht [1]); so fordert doch die Verantwortlichkeit nicht bloß eine Spontaneität der Art, wie sie den lebendigen Naturwesen zuzuschreiben ist, bei denen von keiner Verschuldung die Rede sein kann, sondern eine Spontaneität, welche erklärlich macht, dass die Thaten, welche dem Menschen beigelegt werden, ihm nicht bloß wesentlich als dem Subjecte, das sie verrichtet, zukommen, sondern, unter den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem gestellt, das Urtheil begründen, dass er, wenn sie böse erscheinen, insoweit mit Recht als schuldig und strafwürdig anzusehen sei, als er anders hätte handeln können, als er gehandelt hat [2]).

---

[1]) Vrgl. Heinrich Ritter, über das Böse. Kiel 1839. S. 24 ff.

[2]) Über den Zusammenhang zwischen den Begriffen der Freiheit und der Verantwortlichkeit vrgl. F. W. Rettberg, Religionsphilosophie, S. 152: „Der Beweis der Freiheit (der Selbstverfügung über die eigenen Kräfte zum Handeln oder Nichthandeln, zum so oder anders Handeln (S. 132.) soll also nicht durch Demonstration geführt werden, am wenigsten durch Experimente. — Unser Beweis liegt vielmehr allein in der redlichen Antwort auf die Frage, ob der Mensch sich nicht für seine

Daſſ bei Paulus ſich die Anſicht von einer Verantwortlichkeit der Menſchen für ihre Sünden findet, läſſt ſich nicht wohl in Zweifel ziehen. Die dem Begriffe der ὀργὴ θεοῦ bei dem Apoſtel zu Grunde liegende Anſchauung von dem göttlichen Thun ſchließt, inſofern mit jener der wider die Sünder gerichtete Affect ſeiner heiligen Liebe, die innerlich energiſche Entgegenſetzung und abſtoßende Kraft derſelben im Verhältniſſ zur menſchlichen Sünde, welche in der Verhängung entſprechender Strafe zur Äußerung kommt, gemeint iſt, nicht bloß jeden verurſachenden Antheil Gottes an der Entſtehung der Sünde aus, ſondern enthält auch in ſich die Vorſtellung von der Zurechnung der wirklichen Sünde als Schuld, d. h. ihrer Strafwürdigkeit und Urheberſchaft durch den Menſchen. In Bezug auf Adam ſagt Paulus ganz beſtimmt, daſſ durch ihn die Sünde in die Welt gekommen iſt, wonach er als der Urheber derſelben betrachtet werden muſſ, da vor ſeiner παράβασις, ſeinem παράπτωμα die Sünde nicht bloß nicht bewuſſt, ſondern

---

That in letzter Inſtanz verantwortlich weiß. Muſſ dies bejaht werden, ſo iſt damit auch die Möglichkeit des Andersgekonnthaben zugegeben; es iſt jede Ausflucht abgeſchnitten, welche die That aus irgend einer Nothwendigkeit ableiten wollte; von äußerem Zwange iſt nicht die Rede, denn wer ſich zwingen läſſt, beweiſet eben dadurch ſeine Freiheit, daſſ er dem Zwange weicht und den Widerſtand nicht länger fortſetzt; aber auch nicht von innerem Zwange, von der aus der Beſtimmtheit des eigenen Weſens fließenden Nöthigung; denn folgte er dabei nur der Einrichtung ſeiner Natur, ſo wäre nicht er verantwortlich, ſondern der Ordner ſeiner Natur, er ſänke damit zu einer Maſchine herab, die nur den ihr vorgeſchriebenen Verlauf durchmachte. Die Gewiſſheit der Verantwortlichkeit, wie ſie der Menſch nie für ſeine Thaten ablehnen kann, iſt alſo das Palladium der ſittlichen Freiheit."

gar nicht vorhanden gedacht ist [1]). Röm. 5, 12. Die Folge davon ist der Tod. Ebend. Es ist nun hier noch nicht die Frage, welchen Einfluss die Sünde des ersten Menschen auf seine Nachkommen gehabt habe, ob diese um seiner Sünde willen strafwürdig sind, oder wie weit ihre Verantwortlichkeit für ihre Sünden nach Paulus gehe. Es kommt hier lediglich der Umstand in Betracht, dass Paulus auch die Nachkommen des ersten Menschen für ihre wirklichen Sünden verantwortlich gedacht hat. Welches Gewicht auch Paulus auf die Urheberschaft der Sünde durch den ersten Menschen legen mag; so ist doch nicht zu bezweifeln, dass er den Nachkommen desselben einen verursachenden Antheil an ihren Sünden, um dessentwillen sie strafwürdig sind, vindicirt haben müsse, da nach ihm die *ὀργὴ* Gottes sich in einem Acte gegen jegliche Gottlosigkeit und Unsittlichkeit von Menschen manifestirt, welche die Wahrheit durch Immoralität niederhalten, Röm. 1, 18., und ihr alle verfallen sind, sofern sie alle abgewichen, Eph. 2, 3. (*ἦμεν ὀργῆς*) [2]); 4, 17—19. 2 Tim. 3, 2—7., wenn gleich ihre vollständige Offenbarung erst dem Endgerichte angehört (*ὀργὴ ἐρχομένη* 1. Thess. 1, 10. Röm. 2, 5. 8.), da Gott einem jeden geben wird *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Röm. 2, 6. Ganz entschieden aber tritt bei Paulus diese Ansicht sowohl da hervor, wo er darthut, dass die Heiden in ihren Sünden sich keineswegs für gerechtfertigt halten dürfen, indem sie, weil sie Gottes

---

1) Vrgl. Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter. A. 2. Stuttg. 1857. S. 104.

2) Die Erklärung der Stelle s. unten.

unsichtbares Wesen durch die Werke erkennen, unentschuldbar sind, Röm. 1, 20. (εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους), als auch da, wo er nachweist, dass die Juden Strafe schuldend sind, Röm. 2, 1. 15 ff. 3, 19. (ἵνα — ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ).

Hieneben wollen wir auch nicht übersehen, dass, obgleich bei Paulus nirgends eine Definition der Freiheit als eines Vermögens sich findet, doch einige Stellen in seinen Briefen auf eine dem Menschen zukommende formelle Fähigkeit, sich von äußerem und innerem Zwange unabhängig, nach eigner Entscheidung selbst zu bestimmen, hindeuten. So 1. Cor. 7, 37. Ὃς δὲ ἕστηκεν ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος κτλ. Allerdings ist hier nicht der allgemeine Satz ausgesprochen, dass der Mensch die Macht der Selbstbestimmung habe. Allein es ist doch von dieser Macht in einem concreten Falle die Rede. In diesem Falle wird der Entschluss (κέκρικεν), die Tochter nicht zu verheirathen, als ein solcher gesetzt, der an keine objective Nöthigung irgend welcher Art, sei's von Außen, sei's von Innen, gebunden ist. Außerdem ist dieser Begriff ausgedrückt in dem ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ, ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον, Philem. 14. Endlich kommt der Unterschied des Freiwilligen und Unfreiwilligen auch 1. Cor. 9, 17. vor, wiewohl hier das Predigen in Gottes Auftrag im Gegensatze zu dem Predigen aus eigener Selbstbestimmung, womit Lohn für Paulus verbunden gewesen sein würde, als das unfreiwillige (ἄκων) bezeichnet wird, so dass es scheinen kann, als habe hier Paulus die Selbstbestimmung aus der inneren Nöthigung in seinem

Verhältnisse zu Gott nicht unter den Gesichtspunkt der Freiheit, sondern der Unterwerfung gestellt.

Wiewohl hienach nicht geleugnet werden kann, dass Paulus dem Menschen solche Freiheitsacte beilegt, welche, unabhängig von einer ihm fremden Einwirkung und von innerem Naturzwange, von seiner Selbstbestimmung ausgehen; so werden wir doch finden, dass die zur Annahme einer intelligibeln Selbstentscheidung des Menschen in der Vorzeitlichkeit drängende Freiheitstheorie Müllers, welcher ein Wesen frei nennt, inwiefern die innere Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist, also die Freiheit in das reine Hervorgehn der Selbstentscheidung aus Unentschiedenheit setzt oder in die Macht des Willens, sein sittliches Leben selbst zu begründen, für deren erste Erweisung in dem Gebiete des zeitlichen Lebens eine Stätte nicht vorhanden sei, theils mit der Ansicht des Apostels von der Schöpfung des ersten Menschen, theils mit der Art, wie er den Wesensbestand und die ethische Aufgabe desselben auffasst, theils mit seiner Anschauung von dem ethischen Anfange desselben nicht zu vereinen ist.

Es wird allgemein anerkannt, dass Paulus 1. Cor. 15, 45. *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν* auf die Schöpfungsgeschichte in der Genesis zurückweist. Bekanntlich ist dort von der Idee einer realen Präexistenz des Menschen (die ideale in dem Gedanken Gottes kommt nicht in Betracht) außer Gott in einem vorzeitlichen Zustande keine Spur. Daher lässt sich schon um dieses Umstandes willen kaum bezweifeln, dass nach der Ansicht des Apostels

der erste Mensch überhaupt erst ward, als er zu einer lebendigen Seele ward, auf diesem irdischen Schauplatz.

Hiezu kommt, dass Paulus, während er dem zweiten Adam in Col. 1, 15. 1. Cor. 8, 6. 10, 4. 2. Cor. 8, 9. Phil. 2, 6 ff. Röm. 1, 4. 8, 3. Gal. 4, 4. und 1. Tim. 3, 16. [1]) Präexistenz zuschreibt, einer solchen weder in Rücksicht auf Adam, noch auf seine Nachkommen, irgend wie gedenkt. Zwar findet nach Paulus zwischen dem ersten und zweiten Menschen ein analoges Verhältniss statt, was sich aus 1. Cor. 11, 3. entnehmen lässt, wo Paulus, während er sonst Christum als den *κύριος τῆς δόξης* darstellt, den Mann als *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* bezeichnet. Allein aus dem Zusammenhange eben dieser Stelle, an welcher das Haupt des Mannes Christus, das Haupt des Weibes der Mann, das Haupt Christi Gott ist, lässt sich folgern, dass Paulus, insofern Christus das Haupt *παντὸς ἀνδρὸς* genannt wird, auch den ersten Menschen nur als das Abbild Christi aufgefasst habe. Vergessen wir hiebei nicht, dass Paulus Christum als den Vermittlungsgrund der Schöpfung [2]) sich vorgestellt hat (1. Cor. 8, 6.); so wird äußerst unwahrscheinlich, dass Paulus dem ersten Menschen, ehe er von Gott nach seinem Bilde geschaffen ward, eine vorzeitliche Existenz könne beigelegt haben, in welcher diesem, wie Christo (Phil. 2, 6.) die Möglichkeit einer sittlichen Selbstentscheidung gegeben war.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir ermitteln, was sich als Anschauung des Apostels vom Wesens-

---

[1]) S. B. 1. S. 232 ff.

[2]) S. B. 1. S. 237 ff.

bestande und der ethischen Aufgabe des Menschen erkennen lässt.

Wenn die Frage ist, was nach des Apostels Anschauung zum Wesensbestande des Menschen gehöre, so muss man bei unbefangener Betrachtung bei ihm sowohl die Dichotomie, als auch die Trichotomie vertreten finden.

Die dichotomische Fassung pflegt nicht bestritten zu werden. Sie liegt an einzelnen Stellen klar zu Tage, z. B. 1. Cor. 5, 3. 1. Cor. 7, 37.; vrgl. auch Röm. 8, 10.

Die trichotomische Fassung tritt wortlautmäßig nur 1. Thess. 5, 23. auf. Zwar ist diese Stelle nicht geradezu didaktisch. Aber es ist auch nicht zu erweisen, dass die Dreitheiligkeit der menschlichen Natur hier, wie unter Andern Baumgarten-Crusius zu d. St. meint, ohne besondere Bedeutung sei. Vielmehr halte ich für bedeutungsvoll, dass Paulus gerade hier, wo er die Vollständigkeit der menschlichen Natur betont (*ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη*), diese Dreitheilung gebraucht, während sonst bei ihm (1. Cor. 7, 34. 2. Cor. 7, 1.) die Zweitheilung vorkommt. Hat er die Dreitheilung auch nicht aus Plato's und seiner Schüler Schriften, sondern aus dem allgemeinen Sprachgebrauche der alexandrinischen Juden entnommen, so kann man doch nicht sagen, dass er *ψυχὴ* und *πνεῦμα* nur in rhetorischer Weise zusammengestellt habe, ohne sie begrifflich zu unterscheiden. Denn da er sonst *πνεῦμα* und *ψυχὴ* bestimmt unterscheidet (1. Cor. 2, 14 f. 15, 44. 46.); so lässt sich nicht annehmen, dass er da, wo es ihm darauf ankommt, die Vollständigkeit der

menschlichen Natur dadurch, dass er ihre Theile genau angiebt, hervorzuheben, jene Unterscheidung sollte fallen gelassen haben. Freilich ist auch das bestritten, dass Paulus hier Theile der menschlichen Natur, Persönlichkeit habe hervorheben wollen. V. Hofmann[1]) z. B. meint, vor Allem wolle doch bedacht sein, dass der Wunsch, welchen hier der Apostel seinen Lesern zuruft, ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τηρηθείη, nicht sowohl darauf gehe, dass sie ganze Menschen, als vielmehr darauf, dass sie nach allen Beziehungen so bewahrt bleiben, dass sie bei der Erscheinung des Herrn kein Tadel treffe. Dann setze er aber auch keine Dreitheiligkeit des Menschen voraus, sondern Geist, Seele und Leib werden genannt, um den Lebensstand der Christen nach allen seinen Beziehungen zu benennen, erstlich nach dem ihr Leben beherrschenden, durch den Geist Gottes erneuerten Geiste, zweitens nach der dadurch bedingten Gestaltung ihres Einzellebens, und drittens nach der diesem geheiligten Leben zur Wohnung und zum Werkzeuge dienenden Leiblichkeit. So gut das, was den Menschen leben und sittlich leben mache, nach zwei verschiedenen Seiten als Geist und als Seele bezeichnet werden könne; eben so gut können diese beiden Bezeichnungen neben einander gestellt werden, ohne darum zwei verschiedene Bestandtheile menschlicher Natur benennen zu sollen. Indess dies Raisonnement ist durch die einfache philologische Bemerkung zurückzuweisen, dass, wenn Paulus im ersten Satze den Wunsch ausspricht, dass Gott heilige ὑμᾶς ὁλοτελεῖς,

---

[1]) S. Schriftbeweis, 1. Hälfte, Nördling. 1857, S. 297 f.

und er nun fortfährt: und bewahrt werde ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, er dabei nicht an Beziehungen des Lebensstandes, sondern lediglich an die Bestandtheile der ὑμεῖς, an die Grundformen ihrer Lebenspersönlichkeit gedacht haben kann, ja dass, wenn er zu zweien Ausdrücken, ψυχὴ, σῶμα, unter denen jedermann nur Bestandtheile des Menschen verstehen konnte, in gleicher Beziehung den dritten (πνεῦμα) hinzufügte, er's hätte dabei schreiben müssen, wenn er gewollt hätte, dass seine Leser dabei nicht auch an einen Bestandtheil des Menschen, sondern an eine sittliche Lebensqualität hätten denken sollen, an den ihr Leben beherrschenden, durch den Geist Gottes erneuerten Geist, der sonst ohnedies niemals von Paulus als Geist des Menschen, sondern als Geist Gottes gefasst wird, der diesen treibt und bewegt. Wenn aber endlich Schrader der Meinung ist, dass V. 23. einen unpaulinischen Gedanken enthalte, weil, wo Paulus die ψυχὴ vom Geiste unterscheide, der letztere als etwas „Göttliches, als unwandelbar gut", als „ewig allem Verkehrten entgegengesetzt" gedacht werde, und Paulus also nicht „außer der Seele bei dem Menschen noch einen wandelbaren Geist" angenommen haben könne, „der vor Befleckung bewahrt werden müsse"; so beruht dieselbe auf einer Verwechslung des göttlichen πνεῦμα mit dem menschlichen πνεῦμα an den Stellen, wo Paulus dergleichen vom Geiste aussagt.

Muss man aber so die Trichotomie von Paulus bestimmt ausgesprochen finden und kann man doch anderer Seits nicht umhin zu sehen, dass auch die Dichotomie bei ihm vorkommt; so wird man nicht sagen können, allein

Trichotomie oder allein Dichotomie sei paulinisch, sondern man wird nach der Trichotomie zu suchen haben, welche eine falsche Dichotomie ausschließt, und nach der Dichotomie, welche eine falsche Trichotomie ausschließt.

Wenn wir nun von diesem Gesichtspunkte aus die Frage zu beantworten suchen, welches Verhältniss nach Paulus zwischen den die menschliche Persönlichkeit constituirenden Factoren stattfinde, so werden wir zu ermitteln haben, was Paulus unter dem *σῶμα*, der *ψυχὴ*, dem *πνεῦμα* an den einzelnen Stellen, wo er sich dieser Ausdrücke bedient, versteht, und wie insbesondere die Unterscheidung von *ψυχὴ* und *πνεῦμα* hinsichtlich der wahren Trichotomie sowohl als der wahren Dichotomie von ihm gemacht wird.

Am kürzesten können wir hinsichtlich des *σῶμα* sein.

Σῶμα kann alles genannt werden, was aus mehren genau mit einander verbundenen Theilen besteht und von Einem Lebenshauche durchdrungen ist. 1. Cor. 12, 12—27. Es giebt *σώματα ἐπουράνια* und *ἐπίγεια*, selbst ein *σῶμα* der Pflanzen, 1. Cor. 15, 38. Auch ein Todtes wird *σῶμα* genannt, so lange die einzelnen Glieder noch mit einander verbunden sind und noch kräftig an das entwichene Leben erinnern, Joh. 19, 38. Hebr. 13, 11. 9, 40. [1]).

---

[1]) Vrgl. Dankwert in der Vierteljahrschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von Uhlhorn. III. F. 1. Jahrg. 4. H. S. 357. Übrigens kann ich die Art, wie derselbe a. a. O. S. 356 f. die Dreitheiligkeit des Menschen nach dem Sinne der Schrift zu bestimmen versucht hat, nur für einen verfehlten Versuch halten, die Lehre von der göttlichen Wesenstrinität auf den Menschen als Abbild Gottes auch nach seiner leiblichen Seite hin mitzubeziehen. Er sagt: „Seine (des Menschen) volle Eigenthümlichkeit entfaltet sich darin, dass er Ebenbild

Unter dem menschlichen σῶμα scheinen wir danach den materiellen beseelten Leib uns vorstellen zu müssen. Indess wir haben dabei an sich weder an das σῶμα τῆς ἁμαρτίας, noch an das σῶμα τοῦ θανάτου und τῆς ταπεινώσεως (Röm. 6, 6. 7, 24. Phil. 3, 21.) zu denken. Allerdings ist die Erde (ἡ γῆ) die materielle Basis der Leiblichkeit (vrgl. 1. Cor. 15, 47. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός), und diese (σὰρξ καὶ αἷμα, d. h. der Menschenleib, in wie weit er aus Fleisch und Blut besteht: 1. Cor. 15, 50. σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ) ist nicht unsterblich, ewig. Allein die Anschauung des Apostels von einem σῶμα πνευματικὸν (1. Cor. 15, 44. σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν) weist darauf hin, dass in dem menschlichen σῶμα, insofern, wie verschieden auch der irdische und der himmlische Leib sein mögen, doch irgend welche Identität beider im Sinne des Apostels nicht zu leugnen ist [1]), die Erde als Erde aufgehoben gedacht werden kann, dass mithin das leibliche Leben nicht bloß als eine vergängliche, stoffliche Hülle betrachtet werden darf, sondern als ein solches angesehen werden muss, welches sich ins Geistige hin-

---

Gottes ist (Gen. 1, 27.), was zunächst (vrgl. Jac. 3, 9.) nichts anders bedeutet, als dass er in seiner dreitheiligen aus Geist, Seele und Leib bestehenden Lebensform (vrgl. 1. Thess. 5, 23.) dem dreieinigen Wesen Gottes entspricht, sein Geist dem Vater als dem eigentlichen Lebensursprunge, seine Seele dem Sohne, in welchem der Vater liebend mit der Welt sich selbst vermittelt, der Leib dem heiligen Geiste, in welchem die Gestalt gebende göttliche Lebenskraft offenbar wird (vrgl. Gen. 1, 2. Luc. 1, 35 und 3, 22)."

[1]) Vrgl. B. 1. S. 127.

über zu potenziren, zum Organe der vollkommenen Erscheinung und Offenbarung der vergeistigten Menschenseele zu werden, sich also selber als gebundene Geistigkeit in der Klarheit des Geistes zu erschließen vermag. Das σῶμα, als menschlicher Leib, ist also zunächst als sinnlich beseelter ein Bau für das in Zeit und Raum besonderte Individuum, nicht unsterblich geschaffen und als äußere Körperlichkeit zur Theilnahme am ewigen Leben nicht fähig, aber, weil von dem Geiste in der Seele durchweht, die bleibende und treibende Grundgestalt der menschlichen Leibhaftigkeit, der Keim der idealen, ewigen Leiblichkeit, die Wesenserscheinung des Geistes.

Schwieriger ist die Frage, was Paulus unter der ψυχὴ und dem πνεῦμα verstehe, und in welchem Verhältniss nach ihm beide zu einander zu denken sind.

Sehen wir zunächst zu, was das πνεῦμα des Menschen im Sinne des Apostels sei, so werden wir finden, dass er darunter den wesentlichen Lebensgrund des Menschen versteht, in welchem dieser die Anlage zu wahrhafter Persönlichkeit, zur Gemeinschaft mit Gott und zu einem unvergänglichen Leben besitzt.

Der Geist des Menschen ist nicht der absolute Geist Gottes, der dem Menschen einwohnt [1]). Dieser wird immer bei Paulus von jenem bestimmt unterschieden, obwohl von ihm beide auch unter dem Gesichtspunkte ihrer Einheit betrachtet sind, insofern der menschliche Geist, seinem Ursprunge und Ziele nach mit dem Geiste Gottes eins, mit

---

[1]) Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipz. 1855. S. 67.

diesem wirklich eins ist, insoweit der Geist Gottes in denselben eingegangen ist, das menschliche Bewusstsein von ihm als seinem Inhalte so ausgefüllt ist, dass es zum Bewusstsein Gottes geworden ist [1]).

An sich ist der Geist des Menschen jene von Gott ausgegangene Lebenskraft, welche, obwohl nicht Gott selbst, doch von Gott kommt, und, weil sie in Belebung des Leibes den Menschen zur lebendigen Seele macht, der wesentliche Lebensgrund des Menschen. Kraft dieses ihm immanenten Lebensgrundes ist der Mensch seinem ursprünglichen Wesen nach Gott verwandt, und in diesem Verhältnisse zu Gott bleiben fortwährend alle Menschen. Hierauf beruht's, wenn Paulus das Wort des heidnischen Dichters anerkennt: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν,* Act. 17, 28 f.

Kraft dieses seines Lebensgrundes ist der Mensch kein bloßes Individuum, sondern eine Person, d. h. ein seiner selbstbewusstes und folgeweise selbstbestimmungsfähiges Wesen. In dieser Hinsicht bezeichnet der Apostel das *πνεῦμα* des Menschen als Princip des Selbstbewusstseins. 1. Cor. 2, 11. *Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;* [2]). Um das Verhältniss, welches der Geist Gottes, durch welchen wir die *ἀποκάλυψις* dessen besitzen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, zu Gott hat, aus der Analogie mit dem

---

1) Vrgl. B. 1. S. 222—224.

2) Vrgl. Delitzsch a. a. O. S. 116. und die von ihm angeführten Stellen, Spr. 20, 27., wo die gottgehauchte נְשָׁמָה als die Gottesleuchte bezeichnet ist, welche alle Kammern des Inwendigen durchspäht, und Matth. 6, 23. Der Geist ist das innere Auge, das innere Licht.

menschlichen Geiste deutlich zu machen, sagt er: wie der Geist im Menschen das Princip des menschlichen Selbstbewusstseins ist, so ist der göttliche Geist in Gott das Princip des göttlichen Selbstbewusstseins.

Weil aber der Lebensgrund des Menschen, welcher diesen zu einer Person macht, von Gott, dem persönlichen und ewigen Geiste, in ihm gesetzter ist, so ist der Geist des Menschen zugleich das, was diesen sowohl zur Gemeinschaft mit Gott, als zu einem unvergänglichen Leben befähigt.

Daher wird von Paulus in erster Hinsicht das *πνεῦμα* des Menschen da genannt, wo es ihm darauf ankommt, dasjenige in ihm zu bezeichnen, was in besonderer Thätigkeit ist, wenn er mit Gott verkehrt, sei's, dass er Gottes Offenbarungen sich aneignet, sei's, dass er Gott sich in wahrhaftigem Dienste hingiebt.

Dass in Röm. 8, 16. *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ* unter dem *πνεῦμα ἡμῶν* dasjenige in uns zu verstehen sei, wodurch wir befähigt sind, Zeugniss vom Geiste Gottes zu empfangen, also unser Selbstbewusstsein, insofern es für den Empfang von Gottesoffenbarung befähigt ist, liegt offen zu Tage, wenn wir *συμμαρτυρεῖν* mit der Vulg. (testimonium reddit spiritui nostro), mit Luther (giebt Zeugniss unserm Geiste), mit Grot., Heum., Koppe, Rückert, Köllner, Reiche, de Wette, Delitzsch [1]) für das simplex nehmen und den

[1]) A. a. O. S. 116 f. „Der Geist ist das innere Auge, das innere Licht Matth. 6, 23. 1. Cor. 2, 11. Darum wird man nirgends im N. T., wo von Bezeugungen und Wirkungen Gottes die Rede ist, welche sich an unser Selbstbewusstsein wenden, die *ψυχή* genannt finden. Gott bezeugt sich *τῷ πνεύματι ἡμῶν* Röm. 8, 16. u. s. w."

Dativ vom Subjecte fassen, welchem Zeugniss abgelegt wird. Indess gegen diese Auslegung ist mit Recht geltend gemacht, dass das *συν* hier eben so wenig, wie Röm. 2, 15. und 9, 1. zu vernachlässigen sei, indem durch kein Beispiel sich erweisen lasse, dass das compositum identisch mit dem simplex genommen werden dürfe. So außer Erasmus, Beza, Bengel namentlich Fritsche, Meyer, Baur, Philippi. Versteht man dann aber unter dem *πνεῦμα ἡμῶν* das empfangene subjective christliche Bewusstsein, den als solches in uns sich aussprechenden Geist Gottes im Unterschiede von dem objectiven Princip des christlichen Bewusstseins, dem Geist an sich [1]), oder unsern Geist eben als kindlichen Geist [2]); so fragt sich, ob man aus dem Ausdrucke *τῷ πνεύματι ἡμῶν* die physiologisch-anthropologische Bedeutung, welche er bei der zuerst bemerkten Auslegung hat, so wie es gewöhnlich geschieht, dürfe verschwinden lassen. Ich muss diese Frage verneinen. Denn *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*, der Geist selbst, (nicht: derselbige [3]) Geist, welcher V. 15. *πνεῦμα υἱοθεσίας* heißt, sondern) der Geist Gottes, welcher V. 14. als das bestimmt ist, wovon die Kinder Gottes getrieben werden, kann nur

---

1) Vrgl. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 515 f.: „Der Geist selbst bezeugt mit unserm Geist, dass wir Kinder Gottes sind (Röm. 8, 12), d. h. da das *πνεῦμα ἡμῶν* V. 16. dasselbe *πνεῦμα* ist, das nach Gal. 3, 2. selbst ein empfangenes ist, der als christliches Bewusstsein in uns sich aussprechende Geist Gottes ist darin mit dem Geist an sich (dem Geist als dem objectiven Princip des christlichen Bewusstseins) so identisch, dass beide diese Kindschaft bezeugen."

2) Philippi, Comm. über den Brief P. an die Römer. Abth. 2. Erlang. 1850. S. 83 f.: „Unser Geist bezeugt nämlich unsere *υἱοθεσία* eben als kindlicher Geist durch seinen Abbaruf V. 15."

3) Dies würde *τὸ αὐτὸ πνεῦμα* heißen.

der Geist sein, wie er, wenn er uns einwohnt, uns treibt. Von diesem wirkenden Agens in uns lässt sich freilich das in uns Gewirkte als unser Geist unterscheiden; aber wie in diesem Sinne, in welchem unser Geist die vom göttlichen Geiste in uns gewirkte göttliche Lebensströmung, unser individuelles christliches Bewusstsein ist, der Apostel dazu kommen soll, Gottes Geist und unsern Geist als etwas zweifach zeugendes darzustellen, dass wir Gottes Kinder sind, vermag ich nicht einzusehen. Denn dieses Zeugniss kann der Geist Gottes nur ablegen, indem er das bewirkt, was in diesem Sinne unser Geist ist, unser individuelles christliches Bewusstsein, unser kindlicher Geist. Der Geist Gottes bezeugt dadurch, dass er uns Kindschaftsgeist giebt, dass wir Kinder sind, weil wir diesen Geist nicht haben könnten, ohne Kinder geworden zu sein. Dabei lässt sich der Kindschaftsgeist, welchen wir empfangen haben, nicht als zweites Zeugniss betrachten, sondern dieser ist eben dasjenige, wodurch und worin der Geist Gottes sein Zeugniss bekundet. Wenn aber Philippi [1]) die Wendung nimmt, dass unser Geist unsre *υἱοθεσία* eben als kindlicher Geist durch seinen Abbaruf V. 15. bezeuge, so dass das Geisteszeugniss: du bist Gottes Kind! zugleich der Grund des Abbarufes sei, welcher das zweite Zeugniss sei; so ist dagegen zu sagen: das *πνεῦμα ἡμῶν*, welchem das Zeugniss von Paulus beigelegt wird, ist nicht etwas, das unser christliches Bewusstsein thut, der Abbaruf selbst, sondern das, was ihn thut, unser Geist. Der Abbaruf ist ein Zeugniss vom Geiste der Kindschaft,

---

[1]) S. a. a. O. S. 83 f.

und nicht unser Geist als kindlicher Geist durch seinen Ab-
darauf ein Zeugniss dafür, dass wir Gottes Kinder sind.

Nach meiner Ansicht ist unsre Stelle philologisch sicher nur zur Klarheit zu bringen, wenn man, indem man das *συμμαρτυρεῖ* genau nimmt, zugleich das *πνεῦμα ἡμῶν* in seiner physiologisch-anthropologischen Bedeutung, welche im Gegensatze zum *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*, dem *πνεῦμα θεοῦ*, am nächsten liegt, da dieses nicht eine Gesinnungsqualität, wie *πνεῦμα ἡμῶν* bei der eben bezeichneten Auslegung, sondern ein persönlich den Gläubigen immanentes Princip ist, welchem ein anderes persönliches Princip, das Princip des Selbstbewusstseins, entgegensteht, belässt [1]). Dies aber möchte in folgender Weise thunlich sein. Paulus begründet in V. 14—17. die Verheißung der *ζωή*, welche in dem *ζήσεσθε* V. 13. liegt. Er thut dies so, dass er sagt: So viele vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Gottes Kinder, V. 14.; wenn aber Kinder, auch Erben, V. 17. An den ersten Satz der Begründung V. 14. schließen sich die Verse 15. und 16. mit *γὰρ* an, wonach zu erwarten ist, es werde in ihnen die Aussage V. 14. erwiesen werden. Dies geschieht auch, und zwar in der Weise, dass Paulus das Kindersein derer, welche vom Geiste Gottes getrieben werden, aus dem Kindschaftsgeiste mit seinem eigenthümlichen Thun, welchen sie besitzen, erweist, indem er sofort an den Geist appellirt, den die Leser empfangen haben. *Οὐ γὰρ ἐλάβετε*

[1]) Einfach richtig Meyer, kritisch-exeget. Komm. 4. Abth. 3. A. Gött. 1859. S. 293: „Paulus unterscheidet von dem eigenen Selbstbewusstsein: ich bin Gottes Kind, das damit übereinstimmende Zeugniss des objectiven heiligen Geistes: du bist Gottes Kind!“

πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν, Ἀββᾶ ὁ πατήρ. Dieses πνεῦμα kann nicht als der Geist Gottes, der die Kindschaft wirkt, gefasst werden, wie von Reiche[1]) sowohl als Philippi[2]) genügend nachgewiesen ist, sondern es ist zu fassen als der Geist, welcher der Kindschaft eigenthümlich zugehört, als der Kindschaftsgeist, ein geistiger Gemüthszustand als ein gegebener (ἐλάβετε), insofern er da vorhanden ist, wo der Mensch vom Geiste Gottes getrieben wird. Inwiefern aber der Kindschaftsgeist mit seinem eigenthümlichen Thun erweise, dass die, welche ihn besitzen, wirklich Kinder seien, spricht nun V. 16. aus. Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ κτλ. Das Zeugniss, dessen Vorhandensein auf der Hand lag, stellt der Apostel als das hin, mit welchem ein anderes Zeugniss sich verknüpft, das jenem zur Bestätigung dient. Das erste ist das Zeugniss, welches τὸ πνεῦμα ἡμῶν giebt. Haben wir nämlich jenen Kindschaftsgeist, in dem wir rufen: Abba, lieber Vater! so sind wir in demselben uns unmittelbar selbst bewusst, dass wir Gottes Kinder sind. Τὸ πνεῦμα ἡμῶν ist dann nicht unser Kindschaftsgeist, nicht in diesem Sinne unser subjectives christliches Selbstbewusstsein, sondern unser Selbstbewusstsein im physiologisch-anthropologischen Sinne, wie es sich beim Besitze jenes Geistes, jenes Bewusstseins gestaltet. Um aber zu zeigen, dass diesem bei dem vorhandenen Kindschaftsgeiste vorhandenen unmittelbaren persönlichen Selbstbewusstsein von dem Kindsein auch

---

[1]) S. Versuch einer ausführl. Erklärung des Briefes P. an die Römer. Gött. 1834. Th. 2. S. 178.

[2]) A. a. O. Abth. 2. S. 80.

die objective Realität nicht fehle, dass es vielmehr etwas absolut Gewisses enthalte, sagt der Apostel: Der Geist selbst zeugt mit unserm Geiste, dass wir Gottes Kinder sind. Denn dieser ist ja dasjenige, was uns treibt und bewegt, wenn wir Kindschaftsgeist haben. Dieser letztere ist ein empfangener. Der, welcher ihn wirkt, ist der Geist Gottes selbst, der uns einwohnt. Also das unmittelbare persönliche Selbstbewusstsein, das bezeugt, dass wir Gottes Kinder sind, wenn wir, vom Geiste getrieben, Kindschaftsgeist haben, in dem wir rufen: Abba, lieber Vater! ist kein bloß subjectives, an dessen objectiver Gewissheit noch Zweifel sein könnte, da der Geist Gottes selbst in dem Kindschaftsgeiste mit unserm Selbstbewusstsein zusammen Zeugniss ablegt. So ist, wenn wir vom Geiste Gottes getrieben werden, unser *πνεῦμα*, unser Menschengeist, von jenem zwar nicht absorbirt, sondern vielmehr immer im bleibenden Unterschiede von ihm, aber doch in so fern mit ihm eins, als es dasselbe bezeugt, als der Inhalt des Selbstbewusstseins zugeeignete Gottesoffenbarung ist. Mithin ist das *πνεῦμα* des Menschen organische Form zur unmittelbaren Aneignung der Selbstmittheilung Gottes in seinem Geist. „In seinem Lichte sehen wir das Licht."

Dass aber nach Paulus dieses *πνεῦμα* ein solches ist, vermöge dessen der Mensch im persönlichen Verkehre mit Gott, wenn Gottes Geist ihn bewegt, göttliche Dinge unmittelbar zu empfinden und anzuschaun vermag, dafür giebt die Stelle 1. Cor. 14, 14 f. den sichersten Anhalt. Paulus sagt: *Ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμα μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι. Τί οὖν ἐστι; Προς-*

εὔξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ. Ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοΐ. Dass er hier ein menschliches πνεῦμα von dem menschlichen νοῦς unterscheidet, geht aus dem gleichen Genitivverhältnisse in τὸ πνεῦμα μου und in ὁ νοῦς μου unwiderleglich hervor. Daher ist entschieden falsch, wenn unter τὸ πνεῦμά μου, wie es von Bleek, Billroth, Rückert, Olshausen, Ch. F. Fritzsche, nach Chrysost. (τὸ χάρισμα τὸ δοθέν μοι καὶ κινοῦν τὴν γλῶσσαν) geschieht, der Geist Gottes verstanden wird, in wie fern er den Menschen gefasst hat und aus ihm redet. Welche eigenthümliche Potenz Paulus aber unter dem menschlichen πνεῦμα verstehe, lässt sich hier eben aus dem Gegensatze zum νοῦς deutlich erkennen. Es ist nichts als Willkühr, wenn νοῦς bald der geistige habitus des Menschen, bald seine höhere, vernünftige und verständige Natur, bald sogar der Sinn der Rede an unserer Stelle sein soll. Der νοῦς ist hier, wie überall bei Paulus, nichts anderes, als der religiös-sittliche Erkenntnisssinn, eine reflectirende Kraft [1]). Wenn nun Paulus sagt: Wer γλώσσῃ betet oder singt, der betet oder singt nicht τῷ νοΐ, sondern τῷ πνεύματι, sein νοῦς ist dabei ἄκαρπος, so meint er, dass bei der Erregung durch den heiligen Geist, welche den Zungenredenden ganz hinnimmt, die Thätigkeit der Reflexion, welche, ohne dass es dabei eines διερμενευτὴς bedarf, in bestimmten Gedanken und Worten Frucht bringt, cessirt. Es findet da ein durch Reflexion nicht zur fasslichen Mittheilung vermitteltes Empfinden und Anschaun statt.

---

[1]) Vrgl. Stirm in der Tübing. Zeitsch. 1834. 3. S. 46 ff. Meyer, kritisch-exeget. Komm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 289.

Also nennt Paulus τὸ πνεῦμα den tiefsten Lebensgrund des Menschen, in welchem dieser, vom heiligen Geiste erfasst, unmittelbar zu Gott sich erhebt, mit ihm sich in persönlichen Rapport setzt, seine Geheimnisse erkennt, seine Liebe schmeckt. Dass man aber berechtigt sein soll, dieses πνεῦμα des Menschen mit Delitzsch [1]) an unserer Stelle im engeren Sinne zu nehmen, verschieden vom πνεῦμα des Menschen im weiteren Sinne, so dass es neben dem νοῦς und dem λόγος das Dritte sein soll in dem dreifaltigen Geistesleben des Menschen, ein Abbild des Geistes, wie jene des Vaters und des Sohnes, leuchtet mir nicht ein. Diese Auffassung mag geistreich sein; wahr ist sie nicht. Das πνεῦμα als das, was göttliche Dinge empfindet und unmittelbar anschaut, ist nicht ein Bereich im πνεῦμα des Menschen, sondern das πνεῦμα des Menschen selbst, das auf diese Weise die ihm eigenthümliche Potenz nach dieser besonderen Seite hin bekundet.

Wie nun aber das πνεῦμα des Menschen das ist, worin bei ihm die Aneignung der Gottesoffenbarungen sich vollzieht, so ist es auch das innere Heiligthum, in welchem der Mensch sich Gotte hingiebt, wenn sein Gottdienen ein wahrhaftiges ist, also nicht bloß der Sitz heiliger Receptivität, sondern auch heiliger Spontaneität. Dies ergiebt sich aus Röm. 1, 9. *Μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεὸς, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Hier bezeichnet das ἐν τῷ εὐαγγελίῳ die amtliche Sphäre, in welcher das λατρεύειν sich bewegt. Diese ist die Freuden-

---

[1]) S. System der biblischen Psychologie. S. 138—145.

botschaft, welche den Sohn Gottes zum Inhalt hat, die er verkündet. Das ἐν τῷ πνεύματί μου bezeichnet die innere Sphäre, in welcher das λατρεύειν statt hat. Den Gegensatz bildet der mechanische Werkdienst, ohne Seitenblick auf die λατρεία ἐν τῷ νόμῳ oder zum Götzendienste der Heiden, nicht aber der heuchlerische Schein. Denn dieser Gegensatz hätte durch ἐκ καρδίας, vrgl. Eph. 5, 19., bezeichnet werden müssen. Paulus sagt aber auch nicht ἐκ ψυχῆς, weil dies soviel wie aus eigenem Antriebe, ohne Rücksicht auf andere Menschen, sein würde. Eph. 6, 6. Col. 3, 23. Also die Stätte des Dienens als persönlicher, d. h. selbstbewusster und sich selbstbestimmender Selbsthingabe an Gott ist das πνεῦμα des Menschen, wobei sich indess im Sinne Pauli von selbst versteht, dass dieses λατρεύειν nur da stattfinden kann, wo dasselbe in wahrer Beziehung steht zu dem κύριος, welcher τὸ πνεῦμα ist, also erfüllt ist vom πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Vrgl. Phil. 3, 3. οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες.

Dass nun aber ferner der Mensch nach Paulus in seinem πνεῦμα die Potenz zu einem unvergänglichen Leben besitzt, lässt sich aus Gal. 6, 8. und Röm. 8, 10. erkennen.

Achten wir zuerst auf Gal. 6,8. Ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν· ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. Wie ich an dieser Stelle unter der σάρξ, als vom physiologisch-anthropologischen Standpunkte gebraucht, die sinnlich-seelische Wesenheit des Menschen verstehe [1]; so kann ich bei dem πνεῦμα hier nur an die geistige Wesen-

---

[1]) B. 1. S. 59 f.

heit desselben denken. Freilich ist neuerdings von Wieseler [1]) für diese Stelle die ethisch-anthropologische Bedeutung der σάρξ im Sinne von der sündhaften geist-leiblichen Menschennatur im Gegensatz zu dem objectiven Principe des göttlichen πνεῦμα als die allein haltbare erklärt. Diese einander entgegengesetzten Lebensprincipien sollen, weil sie die treibenden Factoren alles sittlichen Handelns bilden, nach dem vom Säen entlehnten Bilde gleichsam als der zwiefache Boden gedacht sein, auf welchem die sittlichen Früchte des Menschen wachsen. Für diese Auffassung soll auch das meistens unberücksichtigte ἑαυτοῦ hinter σάρκα sprechen, wodurch dieses als ein dem Menschen selber angehöriges Princip im Gegensatze zu dem objectiven Principe des göttlichen πνεῦμα, bei welchem das ἑαυτοῦ fehlt, bezeichnet sei [2]). Ich habe B. 1. S. 60. ausgeführt, wie man bei dieser Erklärung eine Beziehung zum Sündenleben sofort in die σάρξ hineinträgt, welche zunächst nicht in ihr, sondern in dem Zusammenhange liegt, in welchem sie an unserer Stelle steht. Sodann aber verhält es sich mit dem ἑαυτοῦ vielmehr so, dass, eben weil zu τὴν σάρκα das ἑαυτοῦ hinzugefügt ist, man zu dem τὸ πνεῦμα das ἑαυτοῦ suppliren muss. Es konnte nur ausgelassen werden, weil es als sich von selbst verstehend hinzugedacht werden sollte. Wenn der Gegensatz sich nicht bloß auf die σάρξ und das πνεῦμα bei derselben Person, sondern auch auf einen Gegensatz der Person hätte beziehen sollen, so hätte nothwendig zu dem

---

[1]) Comm. über den Brief P. an die Galater. Gött. 1859. S. 487.

[2]) Ebenso Meyer, kritisch-exeget. Komm. über das N. T. Th. 2. Abth. 7. Gött. 1841. S. 205 f.

πνεῦμα ein θεοῦ oder ἅγιον hinzugefügt werden müssen. Ferner scheint das Bild mir nicht im Sinne Pauli zu sein, wenn das πνεῦμα ἅγιον als der Boden betrachtet wird, in welchem gesäet werden soll, da dieser vielmehr als das Befruchtende gedacht wird. Denn ich kann dasselbe Bild nicht, wie Wieseler, in 5, 22. ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος finden. Denn man säet nicht καρπὸν oder ἔργα, sondern ὁ καρπὸς oder τὰ ἔργα sind das, was aufwächst, gewirkt wird, je nachdem man auf das Fleisch oder den Geist säet, das eine oder das andere zum treibenden Elemente für Gesinnung und Handeln nimmt. Und wenn endlich der Hinblick auf die Folgen des einen oder andern Säens den Apostel V. 9. zu der Ermahnung veranlasst, doch ja im Thun des καλὸν nicht nachzulassen, wird es passend sein, auch das Thun des Guten (, — worin der eigene Geist sich bethätigt —,) dem die Ernte zu rechter Zeit verheißen wird, als ein Säen auf den Geist Gottes zu denken, der, als objectives Princip gedacht, immer erst noch als dem Menschen fremd und gegenüberstehend betrachtet wird? Denn als eingegangen in den Menschen, so dass er sein Eigenthum ist, dürfen wir wohl bei der Wieseler'schen Erklärung das πνεῦμα uns nicht denken, da ja dann das ἑαυτοῦ hinter σάρκα die Bedeutung, welche er diesem Worte beilegt, verlieren würde, und das πνεῦμα, wie es z. B. von Baumgarten-Crusius [1]) und Winer [2]) geschieht, als Lebenszustand, höheres christliches Leben, virtus, pietas christiana, oder nach meiner Bestimmung der ethisch-anthropologischen Bedeutung als

[1]) Exeget. Schriften zum N. T. 2. Bdes 2. Th. Jen. 1845. S. 142.
[2]) Pauli ad Galatas epist. Lips. 1829. p. 133.

Geistlichkeit im Gegensatze zur fleischlichen Lebensrichtung verstanden werden müsste, was doch, wie bemerkt ist, nicht angeht. Für das Verhältniss des *θάνατος* und der *ζωή* zu dem Säen auf Fleisch und Geist sind allerdings folgende Parallelen instructiv: Röm. 8, 6. *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.* Röm. 8, 13. *εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* Röm. 6, 23. *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος· τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χρ. Ἰ. τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Allein aus ihnen folgt weder, dass an unserer Stelle *σάρξ* und *πνεῦμα* in ethisch-anthropologischer Bedeutung gefasst werden müssen, weil dort dasselbe Verhältniss zwischen Fleisch und Tod bezeichnet wird, da ja eben das Säen auf den Boden der sinnlich-seelischen Wesenheit ein Wandeln *κατὰ σάρκα* in ethisch-anthropologischer Bedeutung mit sich führt und demselben gleich ist, noch darf aus der letzten Stelle, wie von einigen Interpreten geschehen ist, das Bedenken gegen die Fassung von *πνεῦμα* als geistige Wesenheit des Menschen entnommen werden, dass Paulus das ewige Leben nicht *ἐκ τοῦ πνεύματος* als vom Menschengeiste erwarte, sondern dies als ein *χάρισμα θεοῦ* betrachte. Freilich möchte ich dieses Bedenken nicht in der Weise Rückert's [1]) zu entfernen versuchen, welcher sagt: „Wenn Paulus das Bild ganz durchführen wollte, konnte diese kleine Ungenauigkeit nicht beachtet werden." Vielmehr kann ich weder eine derartige Ungenauigkeit, noch einen Widerspruch, der in beiden

[1]) Comm. über den Brief P. an die Galater. Leipz. 1833. S 278

Anschauungen liegen soll, zugeben. Denn die Behauptung, dass der Mensch, wenn er auf den Boden seiner geistigen Wesenheit säet, von diesem das ewige Leben ernten werde, schließt die Auffassung, wonach dieses eine Gnadengabe Gottes ist, in keiner Weise aus, enthält auch keineswegs den Gedanken, dass der gefallene Mensch aus eigener Kraft, ohne durch den Geist Gottes erneuert zu sein, das ewige Leben sich erwerben könne. Aber es bestätigt jene Betrachtungsweise, welche wir neben dieser finden, die Beobachtung, die wir anderweit über Pauli Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Geist des Menschen und dem Geist Gottes gemacht haben [1]), dass ihm ideell der Wesensgrund des Menschen und der Geist Gottes eins sind insofern, als jener potentiell zu dem organisirt ist, wozu er actuell durch diesen wird, und es erscheint so das *πνεῦμα* des Menschen nach unserer Stelle als etwas, aus dem, wenn es mit dem darauf gehörenden Samen besäet wird, die *ζωὴ αἰώνιος* hervorwächst. So aber wird man sagen dürfen, die Innerlichkeit des Menschen werde von Paulus als *πνεῦμα* gefasst, wenn er sie denkt als das zuerst nur potentiell vorhandene, noch nicht zu eigen gewordene, sondern erst in diesem Werden begriffene Leben der Ewigkeit.

Diese Ansicht wird bestätigt durch Röm. 8, 10. *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι᾽ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Denn Zusammenhang und Gegensatz gestatten weder, dass unter *τὸ πνεῦμα* der heilige Geist im Sinne der Väter [2]), als Person der Trias, noch

---

[1]) Vrgl. B. I. S. 83.

[2]) Theophylact: *ἔνθα γὰρ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας τριάδος,*

nach Baumgarten-Crusius [1]), de Wette u. a. der höhere Zustand unter dem göttlichen Geiste, der von Christi Geist erfüllte Menschengeist der Christen, das neue göttliche Princip verstanden werde. Dass der heilige Geist eingegangen sein muss in den Menschengeist, wenn dieser wirklich *ζωὴ* sein soll, ist die conditio: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*, wofür Paulus eben so gut hätte sagen können: *εἰ δὲ πνεῦμα Χριστοῦ, θεοῦ, ἅγιον ἐν ὑμῖν*. So kann das *πνεῦμα*, von welchem Paulus sagt, dass es unter dieser Bedingung *ζωὴ* sei, nur der Menschengeist sein. Hierauf führt auch der Gegensatz des *τὸ πνεῦμα* zu dem *τὸ σῶμα*, worunter nur der Leib verstanden werden kann. Denn nicht nur ist die Aushilfe, dass man zu *σῶμα* aus 7, 24. oder hier aus dem folgenden Satze *τῆς ἁμαρτίας* suppliren müsse, wodurch man zu dem „höheren Zustande unter dem göttlichen Geiste" den Gegensatz des „in Sünde befangenen Lebenszustandes (oder gar der menschlichen Persönlichkeit)" herausbringt, gar zu künstlich, sondern es widerstrebt ihr auch das *διὰ τὴν ἁμαρτίαν νεκρόν*. Denn der paulinische Lehrsatz: *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* fordert den eigentlichen Sinn für *νεκρὸν*, welches den Begriff von *θνητὸν*, conditioni mortis obnoxium, in proleptischer Gewissheit des Erfolges ausdrückt, und daher auch für *σῶμα*; also kann *τὸ σῶμα νεκρὸν* nicht bedeuten: der sündliche Lebenszustand ist ab-

---

ἐκεῖ καὶ αἱ λοιπαί. Καὶ τί ἔσται, ἐὰν ᾖ ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν; τὸ εἶναι τὸ σῶμα νεκρὸν, ὡς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν· τὸ δὲ ἐν ὑμῖν ἅγιον πνεῦμα ζωὴ τοῦτ' ἔστιν· οὐ μόνον αὐτὸ ζῇ, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τοῦτο δύναται παρέχειν.

[1]) Exeget. Schriften zum N. T. 2. Bdes 1. Th. Jen. 1844. S. 224.

gethan (— das neue göttliche Princip aber waltet frei und mächtig —). Und giebt denn das: διὰ τὴν ἁμαρτίαν (sündenhalber) einen irgend erträglichen Sinn? Ich wenigstens kann ihn in dem, was Baumgarten-Crusius beibringt, nicht finden, welcher will, dass wir uns den Sinn so denken sollen: Lebt Christus in euch, so ist alles euer Bisheriges abgestorben, todt, weil die Sünde in ihm herrschte, weil es den Tod durch die Sünde verdiente. Allein nach seiner Meinung soll ja das: „alles euer Bisheriges" eben der in Sünde befangene Lebenszustand sein. Wie kann man nun von diesem sagen, er habe den Tod durch die Sünde verdient? Oder soll man unter dem: „alles euer Bisheriges" die menschliche Persönlichkeit ohne Christus denken, welche durch die Sünde den Tod verdient habe, so ist dies wieder ein unpaulinischer Gedanke. Dass aber Paulus hier den individuellen menschlichen Geist τὸ πνεῦμα, nicht ἡ ψυχὴ genannt habe, dafür soll nach Meyer's früherer Angabe [1]) der Grund dieser sein, weil er das πνεῦμα ἅγιον recipirt habe und davon durchdrungen sei. Indess zu solchem Grunde dieser Benennung ist nicht die mindeste Veranlassung vorhanden, wie bereits Rückert [2]) bemerkt hat. Der Grund kann vielmehr nur dieser sein, dass von Paulus nicht die

[1]) So im kritisch-exeget. Komm. über das N. T. 2. Th. 4. Abth. Gött. 1836. S. 179. In der 3. A. S. 286. sagt Meyer: „τὸ πνεῦμα, als Gegensatz des σῶμα, ist nothwendig der menschliche Geist, d. i. das Substrat der höheren intelligenten und sittlichen Lebensthätigkeit, von der dem Gebiete der σὰρξ zugehörigen ψυχὴ verschieden." Inwiefern das Letzte unzutreffend sei, wird unten sich ergeben.

[2]) Comm. über den Brief P. an die Römer. 1. B. Leipz. 1839. S. 419.

ψυχὴ als solche, sondern das der ψυχὴ innerliche πνεῦμα als das betrachtet ist, was potentiell das Leben der Ewigkeit in sich hat, und es in Wirklichkeit als unverlierbar gewinnt, wenn es das πνεῦμα θεοῦ einathmet, durch welches die principale Lebensanlage zur wirklichen ζωὴ [1]) wird.

Ist aber das πνεῦμα des Menschen die innere Stätte für seinen Verkehr mit Gott und das, worin er die principale Anlage zum ewigen Leben besitzt; so erklärt sich von selbst, dass Paulus, wo er den Segen der Gnade oder die Hilfe des Herrn Jesu den Gläubigen wünscht, zuweilen die bestimmtere Formel μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, σου gebraucht, wie Gal. 6, 18. ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, Philem. 25., wo dieselbe Formel, und 2. Tim. 4, 22. ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου· ἡ χάρις μεθ᾽ ὑμῶν, während er gewöhnlich nur μεθ᾽ ὑμῶν, 1. Cor. 16, 23. Col. 4, 18. 1. Thess. 5, 28. vrgl. 1. Tim. 6, 21. oder μεθ᾽ ὑμῶν πάντων, 2. Cor. 13, 13. Phil. 4, 23. Röm. 16, 24. 2. Thess. 3, 18. Tit. 3, 15. sagt. Zwar ist von vielen Interpreten zu Gal. 6, 18. angenommen, Paulus sage dort so in der Absicht, um die Leser noch einmal darauf hinzuweisen, dass das Heil nicht vom Fleische komme. So von Chrys., Theodoret, Theophyl., Beza, Usteri, Rückert,

---

[1]) Zu dem Worte ζωὴ s. Reiche, Versuch einer ausführl. Erklär. des Briefs P. an die Römer. 2. Th. Gött. 1834. S. 170.: „ζωὴ, dem νεκρὸν entgegengesetzt, ist zunächst Fortdauer der Existenz; diese ist für den vom Gottesgeist Durchdrungenen ein seliges, welcher Nebenbegriff aber nicht im Worte an sich liegt. Der Ausdruck (ἐστὶ) ζωὴ, sein Wesen ist Leben, er lebt schon jetzt ein ewiges Leben, ist nicht minder stark und frappant, als vorhin νεκρόν."

Schott, Olsh. und A. Wird dann, wie von den genannten Vätern, an den heiligen Geist gedacht, welchen wir durch die Predigt des Evangeliums aus Gnaden empfingen, und welchen uns daher auch die Gnade erhalten muss; so ist dagegen, dass man dann, wie Wieseler[1]) richtig bemerkt hat, statt *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν* — *μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ δοθέντος ὑμῖν* erwarten müsste. An den Geist des Menschen aber, wie er vom heiligen Geiste erfasst ist, an die Geistlichkeit, die geistliche Lebensrichtung dürfen wir auch nicht denken, da diese niemals *πνεῦμά μου, σου* u. s. w. genannt wird. Sodann lässt sich das *πνεῦμα* aber auch nicht von einer einzelnen Seite des geistigen Menschen, vom Gemüthe — vergl. Eph. 4, 23. — mit de Wette verstehen, da eine solche Beschränkung von Paulus müsste angedeutet sein. Endlich kann man auch nicht mit Bengel sagen, das *πνεῦμα* stehe im Gegensatze zur *ψυχή*, wie 1. Thess. 5, 23. Einmal sind *πνεῦμα* und *ψυχή* an der angeführten Stelle nicht im Verhältniss des Gegensatzes, sondern nur des Unterschiedes. Sodann kommt eine gegensätzliche Auffassung beider, wobei das *πνεῦμα* als die höhere, rein geistige Seite des inneren Lebens, *ψυχή* als die niedere Seite desselben erscheint, welche mit dem Gebiete der Sinnlichkeit in Berührung steht, nur in Beziehung auf einen concreten Lebenszustand bei Paulus vor. Vrgl. 1. Cor. 2, 14 f. *Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ — ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα.* Der bloße Seelenmensch ist für den Geist Gottes nicht per-

---

[1]) A. a. O. S. 519.

ceptionsfähig. Hier erscheint das bloße Seelenleben als die niedere Seite. Indess so erscheint es nur im concreten Gegensatze gegen das pneumatische Leben, gegen das Leben, in welchem das πνεῦμα des Menschen, vom Geiste Gottes ergriffen, seine bestimmungsmäßige Wirksamkeit übt. Gleichwohl, wie auch Wieseler richtig gesehen hat, hätte Paulus nicht wohl sagen können μετὰ τῆς ψυχῆς ὑμῶν. Aber nicht sowohl deshalb, weil die ψυχὴ auch der Sitz der sinnlichen Begierden ist, Luc. 12, 19. 22., als vielmehr deshalb, weil die Güter, die dem ganzen Menschen zu Gute kommen sollen, vrgl. die einfache Formel μεθ᾽ ὑμῶν, nur von dem tiefsten Lebensgrunde desselben aus, von dem πνεῦμα der ψυχὴ und dem σῶμα vermittelt werden können. So wird allerdings durch jenen Ausdruck die ψυχὴ nicht ausgeschlossen, aber die der ψυχὴ innerliche Lebenspotenz bezeichnet, vermöge deren der Mensch die Gnade, Christum, den Frieden, das ewige Leben recipiren kann.

Eben so erklärt sich, warum Paulus 1. Cor. 16, 18. die Erquickung, welche er und die Leser durch jene Abgeordneten erfahren, welche für beide Theile das zu Wege bringen, was sonst (Röm. 1, 12.) aus dem persönlichen Zusammensein kommt, als seinem und der Leser Geiste zu Theil geworden darstellt. Ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. Denn bei solcher Erquickung handelt es sich weder um Leibliches, noch um seelischen Genuss, wie ihn die eine Individualität an der andern haben kann, sondern um χαρίσματα πνευματικὰ, die vom πνεῦμα ἅγιον ausgehen, wie πίστις, ἐλπὶς, γνῶσις κτλ., und die, wie sie nur von einer Persönlichkeit zur andern vermittelt werden können,

so das zunächst berühren, was die Persönlichkeit begründet, und das ausmachen, wonach der Mensch vermöge der in seinem Lebensgrunde beruhenden Befähigung zur Gemeinschaft mit Gott und zu unvergänglichem Leben verlangt.

Endlich muss hienach als präciser Ausdruck angesehen werden, dass Paulus 2. Cor. 2, 12. seinen Geist als dasjenige nennt, wofür er keine Ruhe gehabt hat, weil er den Titus nicht fand. *Οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου.* Es war von der bangen Besorgniss, wie es um seine Korinther stehe, das in ihm eingenommen, was frei und ruhig sein muss, wenn es gilt, zu predigen das Evangelium von Christo, es war keine bloß sinnliche, auch keine bloß seelische Erregtheit; sondern die Unruhe ging ihm bis in den Lebensgrund, so dass er dadurch unfähig war, für jetzt Amtsinteressen zu Troas zu verfolgen [1]).

Was aber ist nun ferner die *ψυχὴ*? und wie haben wir uns ihr Verhältniss zum *πνεῦμα* zu denken?

Nach meiner Ansicht wird von Paulus die Seele als die wesentliche Lebensgestalt, das eigentliche Subject der Menschennatur gefasst.

Dies ergiebt sich zunächst schon daraus, dass er eben mit dem Ausdrucke *ψυχὴ* nicht nur im Allgemeinen den ganzen Menschen nach einer in der Schrift auch sonst vorkommenden Metonymie (— vrgl. Jon. 4, 3. Luc. 9, 56. Apgesch. 15, 26. Offenb. 6, 9. —) gerade dann bezeichnet,

---

[1]) Vrgl. Meyer's krit. exeg. Komm. Abth. 6. Gött. 1850. S. 45. „Nicht *τῇ ψυχῇ μου* hat Paulus gesetzt, weil er ausdrücken will, dass grade sein höheres Lebensprincip von der bangen Besorgniss, wie es um seine Korinther stehe, eingenommen war."

wenn er einen vom Menschen zu vollziehenden Act der Selbstbestimmung, ohne dabei auf das höhere Agens des Willens zu reflectiren, im Sinne hat, wie Röm. 13, 1. *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*, sondern im Besondern so gerade den Menschen im Anschluss an die anthropologische Grundstelle Gen. 2, 7. im Gegensatze zu dem erhöheten Christus charakterisirt, 1. Cor. 15, 45. *ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν.*

Zweitens geht dies daraus hervor, dass von ihm, obwohl er die Innerlichkeit des Menschen im Gegensatze zu seiner Äußerlichkeit sowohl *πνεῦμα*, als auch *ψυχὴ* nennt, nicht der Ausdruck *πνεῦμα*, sondern *ψυχὴ* gebraucht wird, wenn die Innerlichkeit als Sitz der individuellen Freiheit, der Selbstbestimmung des Subjects nach eigener Überlegung, und wenn sie als Trägerin des individuellen Lebenswohlseins oder Lebensunwohlseins, sowohl des jetzigen, als des dereinstigen gedacht wird.

Das Erste lässt sich aus Col. 3, 23. observiren: *πᾶν ὅ,τι ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις*, wozu Chrys. und Theophyl. richtig bemerken: *μὴ μετὰ δουλικῆς ἀνάγκης, ἀλλὰ μετὰ ἐλευθερίας καὶ προαιρέσεως.* Dieselbe Bewandniss hat es mit dem Ausdrucke *ψυχὴ* in Eph. 6, 6. *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς*, was nicht eben so viel ist wie von Herzen, sondern ohne Rücksicht auf andere Menschen, aus eigener freier Selbstbewegung bedeutet [1]).

---

[1]) Gegen Meyer, krit.-exeg. Komm. 8. Abth. Gött. 1843. S. 243.

Das Andere geht aus 2. Cor. 1, 23. hervor, wo Paulus Gott zum Zeugen gegen seine ψυχὴ anruft, was ich nach dem Vorgange von Grotius: cum maximo meo malo, si fallo, nicht anders verstehen kann, als mit Billroth [1]) und Rückert [2]): zum Zeugen, und, wenn er löge, zum Rächer über seine Seele. Denn nicht ist, wie Meyer dagegen bemerkt, das Hinzudenken des si fallo ein ganz eigenmächtiges. Vielmehr liegt dies in dem Gedanken, wie er von Paulus ausgesprochen ist, involvirt. Wenn aber Meyer [3]) das ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν erklärt: nach meiner Seele hin, wobei Paulus denke, dass Gott, zum Zeugen angerufen, sich nach seiner Seele hinwende; so ist dagegen, dass dann Paulus im Gedanken an den, der in das Innere schaut als in den Centralheerd des Lebensbetriebes, ἐπὶ τὴν ἐμὴν καρδίαν geschrieben haben würde (— vrgl. 1. Thess. 2, 4. Röm. 8, 27. —). Muss man aber so bei dem Anrufen Gottes zum Zeugen gegen die Seele nicht bloß an den Allwissenden und den Allgegenwärtigen, sondern an den Rächer denken, so kann man als Grund, warum Paulus das Wort ψυχὴ gebraucht, nicht wohl einen anderen, als den annehmen, dass er in ihr gerade die Trägerin des individuellen Lebenswohlseins oder Lebensunwohlseins gesehen hat. Denn mit der Behauptung, dass ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν das Hebräische עַל נַפְשִׁי und dies nur so viel bedeuten könne, als עָלַי, werden nur diejenigen die Sache

[1]) S. Commentar zu den Briefen des P. an die Corinther. Leipz. 1833. S. 267.

[2]) S. die Briefe an die Corinther. 2. Th. 1837. S. 38 f.

[3]) S. Krit.-exeget. Commentar. 6. Abth. 2. A. Gött. 1850. S. 31.

abgemacht glauben, welche nicht genauer darauf gemerkt haben, wie Paulus das Personalpronomen nie in müssiger Weise umschreibt, sondern je nach der Beziehung, welche er ausdrücken will, bald *τὸ πνεῦμά μου*, bald *ἡ ψυχή μου*, bald *ἡ καρδία μου* gebraucht [1]).

Dieselbe Bedeutung hat *ψυχὴ* Röm. 2, 9. *Θλίψις καὶ στενοχορία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν*, wo auch nicht der ganze Mensch mit bestimmtem Einschluss des Leibes gemeint, sondern eben die *ψυχὴ* als das von der *θλίψις* und *στενοχωρία* Afficirte markirt, also als die Trägerin der Unseligkeit bezeichnet ist [2]).

Anders aber kann ich auch 2. Cor. 12, 15. das *ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν* nicht verstehen. Dies steht nicht einfach für *ὑμῶν*, bedeutet auch nicht schlechtweg das geistige Princip [3]), sondern der Ausdruck ist gewählt, weil Paulus den Korinthern bemerklich machen will, dass er, der nicht das Ihre, sondern sie selbst suche, für ihr Wohlsein selbst seine Kräfte und sein Leben wolle darauf gehen lassen.

Zur Erhärtung der Ansicht, dass *ψυχὴ* gebraucht werde, wenn die Innerlichkeit des Menschen als Trägerin des individuellen Lebenswohlseins gedacht wird, kann man endlich auf den von Paulus freilich nur Phil. 2, 19. gebrauchten

---

[1]) Gegen die Fassung von *ἡ ψυχή μου, σου* u. s. w. als müssige Umschreibung des Personalpronom. s. Winer's Gramm. 3. A. Leipz. 1830. S. 137.

[2]) S. Meyer, krit.-exeg. Komm. 4. Abth. 3. A. Gött. 1859. S. 86. und die Widerlegung anderer Erklärungen bei Rückert, Comm. über den Brief P. an die Römer. 1. B. Leipz. 1839. S. 103.

[3]) So Winer a. a. O. S. 137.

Ausdruck εὐψυχεῖν, über dessen Bedeutung aber ein Zweifel nicht ist, sich berufen. Paulus sagt: ich hoffe euch bald den Timotheus zu senden, ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν, d. h. damit auch ich (wie ihr) guthes Muthes (beruhigt) werde dadurch, dass ich erfahre, wie es mit euch stehet [1]).

Drittens wird die Ansicht, dass von Paulus die ψυχὴ als die wesentliche Lebensgestalt des Menschen, als das eigentliche Subject der Menschennatur gedacht sei, von dem eigenthümlichen Umstande begünstigt, dass von ihm da, wo die eine Seite des bei ihm häufiger vorkommenden Gegensatzes zwischen dem äußeren und inneren Menschen durch σῶμα oder durch σὰρξ bezeichnet wird, die andere Seite niemals durch ψυχὴ, sondern entweder durch νοῦς (Röm. 7, 25.) oder durch καρδία (Röm. 2, 28.) oder am häufigsten, was gerade hier in Betracht kommt, durch πνεῦμα ausgedrückt wird, wie 1. Cor. 5, 3. ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι (vrgl. ebendas. V. 5.), und 1. Cor. 7, 37., wo durch ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι die ganze Persönlichkeit, das äußere und innere Leben, umfasst wird. Vrgl. auch Röm. 8, 10.

Die ψυχὴ ist weder so vom πνεῦμα zu unterscheiden, als müsste sie nur der Leiblichkeit des Menschen zugezählt werden, noch so vom σῶμα, als wäre sie nur dem πνεῦμα zugehörig, mit diesem dasselbe Lebensprincip nur nach einer andern Seite betrachtet.

---

[1]) Vrgl. de Wette, kurzgefasstes exeget. Handb. zum N. T. 2. Bds 3. Th. Leipz. 1841. S. 193.

Die erste Ansicht findet sich bei Hegel [1]), welcher sagt, dass der Geist in seiner Unmittelbarkeit Seele oder Naturgeist ist, bei Erdmann [2]), nach welchem die Seele nichts anderes ist, als die Entelechie ihres Leibes oder seine Bestätigung, und in der Günther'schen Schule wird, obwohl sie den Menschen als Synthese von Geistes- und Naturleben fasst, die Psyche dem letztern zugeeignet als höchste Verinnerung der Natursubstanz, als das Vermögen der zum Wissen ihrer selbst gekommenen Begriffsbildung im Unterschiede von der Ideenbildung des Geistes [3]). Ähnlich aber ist die Begriffsbestimmung der *ψυχή*, welche Usteri bei Paulus findet, indem er sagt [4]): „*Ἡ ψυχή*, die Seele, ist das animalische Lebensprincip des Leibes, inbegriffen die das individuelle menschliche Leben constituirenden Funktionen des Denkens, Fühlens, Wollens (*νοῦς* und *καρδία*). *Τὸ πνεῦμα* ist der von Gott ausgehende und die Menschen mit dem Wesen Gottes vereinigende Geist, eine selbstbewusste Kraft, in welcher das intellectuelle und das sittliche Princip als in einem höheren identisch sind, die Wesenheit Gottes, die sich in dem Christen individualisirt, aber in allen die gleiche ist." Auf dieselbe Einseitigkeit aber läuft die Unterscheidung von *πνεῦμα* und *ψυχή* hinaus, nach welcher das *πνεῦμα* die vis superior, *ψυχή* die vis inferior [5]), *πνεῦμα*

---

[1]) S. Encyclopädie, §. 387 f.

[2]) S. Leib und Seele. Halle 1837. S. 78.

[3]) S. die Bemerkungen darüber bei Delitzsch, System der bibl. Psychologie. S. 67 f.

[4]) S. Entw. des paulin. Lehrbegr. S. 415.

[5]) S. Olshausen, de naturae humanae trichotomia; opuscc. p. 143 sqq.

die höhere, rein geistige Seite des inneren Lebens, dasselbe, was sonst von Paulus auch *νοῦς* (Vernunft) genannt werde, *ψυχή* die niedere Seite, welche mit dem Gebiete der Sinnlichkeit in Berührung tritt [1]), sein soll.

Zwar wird die *ψυχή* als die Potenz des individuellen Zeitlebens, als das den materiellen Naturorganismus Belebende von Paulus gedacht, was, wenn man nicht auch in Betracht ziehen will, dass 1. Cor. 14, 7. die leblosen Toninstrumente *τὰ ἄψυχα* heißen, freilich nur in den Redensarten: nach dem Leben trachten, für Jemandes Leben sich der Gefahr aussetzen, sein Leben hingeben oder auch leben hervortritt, in denen er in Übereinstimmung mit dem sonstigen Sprachgebrauche alten und neuen Testaments [2]) das, wodurch man hier lebt, als *ψυχή* fasst, wie Röm. 11, 3. *ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου.* Röm. 16, 4. *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν.* Phil. 2, 30. *παραβουλευσάμενος τῇ ψυχῇ.* 1. Thess. 2, 8. *εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.* Vrgl. auch, wie Paulus Apgesch. 20, 10., dass der Jüngling nicht todt sei, mit den Worten ausdrückt: *ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν.* Allein dass es nicht eine wesentliche Bestimmung des Begriffs der *ψυχή* sein kann, der Materie verbunden zu sein, obwohl die Seele im leiblichen Leben Einheit von Geist und Leib ist, geht

---

1) S. Meyer im Comm. zu den Briefen an die Theff. S. 153.

2) S. die Stellen des A. Ts. in Roos Grundsätze der Seelenlehre aus heiliger Schrift. Die wichtigsten des N. Ts. hat von Rudloff zusammengestellt in: Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib. Leipz. 1858. S. 22 f.

einfach daraus hervor, dass Paulus eben sie Röm. 2, 9. [1]) als Trägerin auch des ewigen Lebenswohlseins und Lebensunwohlseins fasst, sie also im Tode nicht aufhört [2]). Und dass, wenn πνεῦμα und ψυχὴ unterschieden werden, das erstere als etwas der letzteren in der Art Inwendiges angesehen werde, dass es wesentlich mit zu ihr gehört als ein nothwendiges Element derselben, ohne welches die Seele nicht mehr Seele im vollen Sinne sein würde, ist von G. L. Hahn in seiner Theologie des N. Ts. [3]) so sorgfältig

---

[1]) S. oben S. 103.

[2]) Vrgl. Ps. 49, 20. Offenb. 6, 9. 20, 4.

[3]) S. B. 1. S. 385 ff. Instructiv ist, was J. P. Lange in der christlichen Dogmatik, Th. 2. Heidelb. 1851. S. 310. bemerkt: „Wäre die Seele bloß animalisch oder psychisch, nicht zugleich geistiges Princip oder persönliches Bewusstsein des Unendlichen, so würde sie unmöglich mit dem Geiste Gottes zusammen gehen können zu Einem bewussten Leben, wenn sie auch noch so ganz von ihm durchleuchtet würde. Sie könnte dann allezeit nur durchleuchtet werden, niemals aber erleuchtet. Die Durchleuchtung würde sie aber eben so wenig zum göttlichen Leben befördern, wie das Auge des Thiers dadurch zum göttlichen Leben befördert wird, dass es angeleuchtet wird von dem Licht im Auge des Menschen. Nur die göttliche Art im Menschen selbst macht ihn fähig, die göttliche Offenbarung in sich aufzunehmen, und den Geist vernimmt nur der Geist.“ Von dem Gesichtspunkte aus, dass der Geist der Seele als menschlicher immanent ist, lässt sich der Art, wie Delitzsch, welcher früher πνεῦμα und ψυχὴ als zwei Benennungen desselben Agens fasste, πνεῦμα als immateriell in Beziehung zum Übersinnlichen, ψυχὴ als mit der Materie verbunden in Beziehung auf diese und mit Bestimmtheit durch diese — s. die bibl. prophet. Theologie, 1845, S. 192. —, jetzt im System der biblischen Psychologie, Leipz. 1855. die substanzielle Verschiedenheit von Geist und Seele bei Festhaltung der Wesenseinheit von beiden zu ihrem Rechte zu bringen versucht hat, eine wahre Seite abgewinnen. Er zeichnet den Schöpfungshergang S. 63. mit den Worten: „Zuerst bildete Gott den

nachgewiesen, dass hier darauf Bezug genommen werden kann.

Menschenleib, indem er die in der Gesammtnatur vorhandenen Bildungskräfte in die dem Boden Edens entnommene feuchte Erde einführt und in Mitwirksamkeit setzte. Dann hauchte er diesem Gebilde den geschöpflichen Geist ein, welcher weil hauchungsweise entstanden ebensowohl sein Geist als des Menschen Geist heißen kann, weil es sein zum Geiste des Menschen gemachter Hauch ist. Dieser Geist, in das Gebilde des Leibes eingegangen, blieb nicht in sich selber verborgen, sondern offenbarte sich kraft seiner Gottesbildlichkeit als Seele, welche der Doxa der Gottheit entspricht, und unterwarf sich mittelst der Seele die Leiblichkeit, indem er die in ihr webenden Kräfte unter die Einheit seines Selbstlebens zusammenfasste.“ Sodann bestimmt er S. 69 f. das Verhältniss zwischen πνεῦμα und ψυχή näher so: „Die menschliche Seele verhält sich zum menschlichen Geiste, wie die göttliche Doxa sich verhält zum dreieinigen göttlichen Wesen. — Sie ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte Doxa des Geistes, sein immaterieller Selbstleib, mittelst dessen er die materielle Leiblichkeit mit den in ihr webenden Kräften beherrscht, wie die Gottheit mittelst ihrer Doxa die Welt erfüllt und durchwaltet.“ Bei dieser Fassung wird der Geist als das schlechthinige Lebensprincip erkannt, aber wenn die Seele als das ausgeflossene Leben dieses Lebensprincips bestimmt wird, so entsteht die Frage, ob dieses Leben als ein selbstlebendiges angesehen werden könne, wenn es nur als das Band zwischen Geist und Leib betrachtet wird. Mir scheint damit für das Selbst des Menschen als Individuums die psychologische Basis zu verschwinden, und an die Stelle realer Einheit von Geist und Leib, kraft deren die Seele besteht und worin sie sowohl um den Geist als um den Leib ein Bewusstsein hat, in welchem sie von jenem wie von diesem bestimmt werden kann, wenn sie auch von diesem nur immer auf Grund von jenem sich bestimmen und kraft jenes die materielle Leiblichkeit beherrschen und verklären soll, eine ideale Einheit gesetzt zu werden, die gleichwohl mechanisch erscheint, weil es bei ihr zu einer eigentlich ethischen Selbstbewegung nicht kommen kann. Allerdings ist das πνεῦμα das personbildende Princip insofern, als nur kraft dieses, kraft der Immanenz desselben in der Seele diese wahrhaft selbstbewusst zu sein und sich aus sich selbst zu bestimmen vermag. Aber Trägerin des Ichlebens ist die Seele, und ganz richtig ist die Bemer-

Anderer Seits aber ist die $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ auch nicht so vom $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ zu unterscheiden, als wäre sie nur dem $\pi\nu\varepsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ zugehörig,

---

kung, welche Oehler in der Real-Encyklopädie für prostet. Theol. u. Kirche von Herzog B. 6. 1856. S. 16. gemacht hat, dass die Seele das eigentliche Selbst des Menschen, allerdings Kraft der Immanenz des Geistes (Spr. 20, 27. 1. Cor. 2, 11.), aber so, dass dieser nur das personbildende Princip, nicht aber die menschliche Person selbst ist. Vrgl. auch von Schubert, Gesch. der Seele. 3. A. S. 710. „Die Seele ist das eigentliche Ich des Menschen.“ Ebenso Haußmann, die bibl. Lehre vom Menschen, Stuttgart 1848, S. 40. Rudolph Wagner, über Wissen und Glauben, Gött. 1854. bestimmt die Seele „als ein Product der Combination des durch den Gotteshauch bewirkten Geistes mit der Materie zu einem individuell selbstständigen Leben.“ Beck, Umriss der bibl. Seelenlehre, Stuttg. 1843. sagt S. 14.: „Die Seele im Menschen bildet das persönliche Ichleben, in welchem sich das Geistige und Sinnliche zu einem Doppelleben vereinigt.“ S. 31.: „Die eigenthümliche Grundlage der aus Geist und Erde gebildeten Menschen-Natur, das eigentliche Subject oder Ich bildet die Seele (1. Cor. 15, 45.), welche die innere Lebenskraft des Geistes und das äußere Lebens-Organ des Leibes zusammenknüpft zu Einer lebendigen Individualität“ J. P. Lange, christl. Dogmatik, Th. 2. Heidelb. 1851. S. 311. bezeichnet die Seele als „die individuelle Wesensgestalt des Menschen im engeren Sinne, den einzigen Reflex des All in dem Eins, wie des Eins in dem All.“ Nitzsch, welchem die Seele Einheit des Geistes und Leibes, das Einzelleben und die Endlichkeit des Geistes ist, sagt im System der christlichen Lehre, 6. A. Bonn 1851. S 212.: „Den Begriff des Individuums mit seiner Anlage zur Geistlichkeit und also zur wahrhaftigen Persönlichkeit giebt uns nur die Seele. Sie ist das Ich in seinem allgemeinen ersten Selbstbewusstsein, in seiner allgemeinen Bestimmbarkeit gefasst. Aber als menschliche, nicht thierische Seele ist sie eben geistig, vernünftig, selbstbestimmungsfähig und dazu geschaffen und bestimmt, in das ihr anerschaffene Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott und der Freiheit in Gott auf jeden Anlass der sinnlich-selbstigen Erregung ein- und aufzugehen“ Wie bei Delitzsch für das individuelle Ich des Menschen die psychologische Basis verschwindet, lässt sich darin sehen, dass er dieses gewissermaßen zu einem Vierten im Menschen macht, indem er das Ich des Menschen

mit diesem dasselbe Lebensprincip nur nach einer andern Seite betrachtet.

Haben wir uns oben bei Betrachtung der Stelle 1. Thess. 5, 23. aus philologischen Gründen überzeugen müssen, dass hier Paulus trichotomisch geschrieben hat; so können wir das πνεῦμα und die ψυχή ganz unmöglich für zwei nur logisch verschiedene Bezeichnungen desselben Gegenstandes, nur für zwei Seiten des einen Gegensatzes gegen den andern nehmen, wenn wir auch in der Weise, wie von Einzelnen vom dichotomischen Standpunkte aus zwischen πνεῦμα und ψυχή unterschieden ist, ein nahes Anstreifen an den wahren

---

von seinem Geiste, seiner Seele und seinem Leibe unterscheidet, das Ich nicht bloß als ein ideales Subject, das Selbstbewusstsein des Menschen, in welchem dieser alle Bestandtheile, die zu ihm gehören, nicht als Objecte außer sich, sondern als zu ihm, dem Subjecte gehörende, unterscheidet, sondern als etwas Reales ansieht. Er sagt S. 113 f.: „Die Seele ist das Innere des Leibes und der Geist das Innere der Seele, und das Innerste des Menschen ist sein Ich, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet. Von diesem heben wir an. — Es ist also keine philosophische Abstraction, mit der wir beginnen, — weshalb wir erwarten können, dass die Selbstunterscheidung des Menschen als Ich von allem was zu seinem Wesen gehört in der Schrift sich recht scharf auspräge." So kann ich die Gleichung, welche Delitzsch, um das Verhältniss der menschlichen Seele zum menschlichen Geiste zu bestimmen, vollzogen hat, nur für eine verfehlte halten. Will man nach einem menschlichen Analogon der götllichen δόξα suchen, so ist dies sicherlich nicht die ψυχή, sondern etwa der verklärte Auferstehungsleib (Phil. 3, 31. 1. Cor. 15, 43. Col. 3, 4.). Denn wie die δόξα Gottes den Lichtleib seines pneumatischen Wesens bezeichnet, so ist das σῶμα τῆς δόξης, darin wir einst Christo gleichgestaltet sein werden, die Lichterscheinung unsers pneumatischen Wesens, da unsre Seele, in ihrem Wesensgrunde ganz geeint mit dem πνεῦμα Gottes und von diesem erfüllt, das geworden ist, wozu sie von Anfang organisirt worden, wahrhaft geistig.

Sachverhalt zugestehen müssen. Es liegt etwas Wahres, der rechten trichotomischen Fassung nicht sehr Fernes darin, wenn z. B. Tholuck[1]) zu Hebr. 4, 12. bemerkt, dass πνεῦμα der Geist nach seiner ewigen Seite, ψυχὴ der Geist nach seiner natürlichen Seite sei, oder Ebrard[2]) zu derselben Stelle sagt, dass ψυχὴ das Lebenscentrum als natürlich gegebenes, πνεῦμα dasselbe als selbstbewusstes bezeichne, oder wenn Harless[3]) im Commentar über den Brief Pauli an die Epheser anführt, dass ich das ganze des inneren Menschen nach der ihn bewegenden Kraft oder nach seiner existirenden Persönlichkeit ψυχὴ oder πνεῦμα nennen könne, oder wenn Oehler[4]) erklärt, dass der Geist des Menschen sei das belebende Princip desselben nach seiner Substanz als Quelle des körperlichen Lebens, welche von seiner irdischen Stofflichkeit unterschieden ist, die Seele dagegen jenes Princip nach dem Leben, welches dasselbe in seiner Verbindung mit dem Körper hat, oder wenn endlich von Hofmann[5]) im Schriftbeweis die Erläuterung giebt, dass der Odem des Einzellebens (unterschieden von dem das Leben wirkenden schöpferischen Geiste Gottes) nach verschiedener

---

[1]) S. Komm. zum Briefe an die Hebräer. A. 3. Hamb. 1850. S. 233 f.

[2]) S. S. 173.

[3]) S. S. 423 f.

[4]) S. G. F. Oehler, Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Stuttgartiae 1846. P. 13 sqq. Vrgl. auch die dort angeführte Auffassung von Roos, dass „der Geist das innere Lebensprincip bezeichne, wie es vom Körper bestimmt unterschieden wird, Seele dagegen dasselbe Princip, wie es mit dem Körper zusammengefasst, eine Person ausmacht.“

[5]) S. I. Hälfte, S. 294 f.

Beziehung das eine Mal רוּחַ, πνεῦμα, das andere Mal נֶפֶשׁ, ψυχή, heiße, dort als die Bedingung für das Einzelleben, hier als das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit, dort Bewegung wirkende Macht, hier in Bewegung befindliches Sein, also Geist Benennung sei des Lebensodems als des wirkenden, Seele als des seienden.

Indess dass Geist und Seele nicht Benennungen ein und desselben Subjects bei Paulus sein können nur von verschiedenen Seiten, ergiebt sich nicht etwa bloß aus 1. Thess. 5, 23., sondern theils auch daraus, dass, wo πνεῦμα und ψυχή gebraucht wird, immer eine verschiedene Wirkungsweise oder Thätigkeit beider zu observiren ist, wie die betrachteten Stellen gezeigt haben, theils aus dem Umstande, dass Paulus nicht bloß ein σῶμα ψυχικὸν von einem σῶμα πνευματικὸν unterscheidet, wobei das erste in engster Beziehung gedacht wird zu der σὰρξ ἀνθρώπων, 1. Cor. 15, 44., vrgl. V. 39., sondern auch den ψυχικὸς in gleicher Bedeutung mit σαρκικὸς in Gegensatz stellt zu dem πνευματικὸς 1. Cor. 3, 1. und 1. Cor. 2, 14., wo unter dem πνευματικὸς nichts anderes [1]) zu verstehen ist, als ein solcher, dessen πνεῦμα im Besitze des göttlichen πνεῦμα zu seiner bestimmungsmäßigen Wirksamkeit gelangt ist, wonach also die ψυχή sich in einer Weise geltend machen kann, bei der sie eine dem πνεῦμα zuwiderlaufende Wirksamkeit hat, die gar nicht gedacht werden kann, wenn sie dasselbe Princip nur nach einer anderen Seite vorgestellt ist, theils endlich daraus, dass die Function des πνεῦμα, wie wir oben [2]) bei

---

[1]) Gegen Wieseler a. a. O. S. 453 f.

[2]) S. 87 ff.

der Erklärung von 1. Cor. 14, 14 f. gesehen haben, bestimmt von der Function des νοῦς unterschieden wird, woraus folgt, dass der νοῦς weder als eine besondere Function des πνεῦμα, noch gar als gleichbedeutend mit diesem oder diesem entsprechend, wie viele Interpreten, auch noch Wieseler [1]) meinen, von Paulus könne betrachtet sein. Giebt es aber außer der eigenthümlichen Potenz des πνεῦμα, in welchem der Mensch unmittelbar mit Gott zu verkehren und Geistiges anzuschaun und zu empfinden vermag, eine dem πνεῦμα abgesprochene Funktion in ihm, welche so geartet ist, dass in ihr das unmittelbar Angeschaute nach Außen hin vermittelt werden kann; so muss die ψυχὴ, als deren Function dann der νοῦς nur gefasst werden kann, da ein anderes nicht übrig bleibt, als etwas von dem πνεῦμα substanziell Verschiedenes betrachtet werden, obwohl die ψυχὴ diese Function nur hat, insofern ihr als der menschlichen das πνεῦμα potentiell innerlich ist, weshalb das πνεῦμα als sein Substrat, Princip und Agens betrachtet werden kann, das der Erneuerung bedarf (Eph. 4, 23.), wenn der νοῦς zum νοῦς τῆς σαρκὸς geworden ist.

Wenn aber hienach die ψυχὴ weder so vom πνεῦμα zu unterscheiden ist, als müsste sie nur der Leiblichkeit des Menschen zugezählt werden, noch so vom σῶμα, als wäre sie nur dem πνεῦμα zugehörig, mit diesem dasselbe Lebensprincip nur nach einer andern Seite betrachtet; so kann der oben hervorgehobene Umstand, dass Paulus, wo er nicht trichotomisch, sondern dichotomisch schreibt, nie die ψυχὴ,

---

[1]) A. a. O. S. 519.

sondern stets nur das πνεῦμα nennt im Gegensatz zu σῶμα oder zusammen mit σῶμα, nicht wohl eine andere Bedeutung haben, da es der Sorgfalt, mit welcher Paulus seine Ausdrücke wählt, widerstreiten würde, ihn für zufällig zu halten, als die, dass von Paulus eben die ψυχή als das eigentliche Subject der Menschennatur, als die wesentliche Lebensgestalt des Menschen gefasst ist, welche an beiden Seiten participirt, als Mitte und Band der menschlichen Persönlichkeit.

Nach dem nun aber, was wir über das Verhältniss von πνεῦμα und ψυχή bisher beobachtet haben, wird uns einleuchten müssen, worin die Berechtigung und die Wahrheit der dichotomischen Fassung des Menschen neben der trichotomischen und umgekehrt bei Paulus liegt.

Man kann, wenn man die Bestandtheile ins Auge fasst, welche die Art des irdischen Menschen ausmachen, ohne dass diese Art zugleich als Person (im natürlichen, nicht ethischen Sinne) gedacht wird, nur zwei unterscheiden. Es gehört zur menschlichen Natur, Geist und Leib zu sein. Hierauf beruht die Berechtigung und die Wahrheit der dichotomischen Fassung des Menschen, durch welche jede falsche Identität von Geist und Leib, als wäre etwa der Leib das Prädicat des Geistes oder der Geist das Sublimat der Materie, ausgeschlossen wird.

Sobald man nun aber die Art des Menschen, wie man muss, wenn man sie vollständig bestimmen will, zugleich als Person denkt [1]), welche Geist und Leib als ihr Eigenthum

---

[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus ist es nicht unrichtig, wenn Lutz

hat, so muss man sagen, zur Natur des Menschen gehört die Einheit von Geist und Leib, bei welcher diese in dem Menschen nicht neben einander, sondern, obwohl von einander zu unterscheiden, aufs innigste verbunden sind [1]). In diesem Gesichtspunkte hat die trichotomische Fassung des Menschen ihre Berechtigung und ihre Wahrheit. Von ihm aus angesehen gehört zur Natur des Menschen als Drittes das, was kraft der Einheit von Geist und Leib im Menschen besteht, aber weder der Geist ist, noch der Leib, noch eine Verschmelzung beider, in der sie aufhörten, besondre Bestandtheile der menschlichen Natur zu sein [2]).

---

in der bibl. Dogmatik S. 71. die Seele als die durch die Einigung des Geistes Gottes mit einem Körper entstandene Persönlichkeit bezeichnet.

[1]) Vrgl. Harless, christl. Ethik, Stuttg. 1845. S. 12 f.

[2]) Vrgl Beck, Umriss der bibl. Seelenlehre. S. 10.: „Das Seelenleben hat das Körperliche an sich, aber als Leib, als unmittelbares Organ seines Wirkens (2. Cor. 4, 7. 1. Thess. 4, 4.); es hat das Geistige in sich, aber nur als lichte Lebenskraft in leibhafter Lebensweise. Mittelst der Seele geht also das Geistige so in das Körperliche ein, dass dieses dem Geistigen zum eigenthümlichen Organ, und das Geistige im Körperlichen zum inwendigen Lebensprincip wird; so vermittelt die Seele Körperliches und Geistiges mit einander, dass sie in einander gehen, und Ein untheilbares, für sich bestehendes Wesen (Individuum) in diesem irdischen Leben bilden.“ Vrgl. außerdem Schöberlein: Über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit, in Jahrbücher für Deutsche Theologie herausgegeben von Dr. Liebner u. s. w. B. 6. H. 1. Gotha 1861. S. 18 f. „Wir sehen bei der Schöpfung des Menschen drei Factoren zusammenwirken. Die Erde bietet den Stoff zum Leib des Menschen dar (wodurch der Mensch „Staub von der Erde“ ist), Leben empfängt er durch den Lebensodem, den lebenwirkenden Odem aus Gott (נִשְׁמַת חַיִּים), den Gott durch Einhauchung in ihn senkt, und als Resultat dieser Einwirkung geht die Seele hervor, die lebendige (נֶפֶשׁ חַיָּה). Die das Wesen des Menschen bildenden Bestandtheile

Der Begriff der $\psi v \chi \acute{\eta}$, welcher in die Mitte tritt zwischen $\pi \nu \varepsilon \tilde{v} \mu \alpha$ und $\sigma \tilde{\omega} \mu \alpha$, wahrt die Einheit des Seins und hält jeden falschen Dualismus fern, welcher entweder die Verleiblichung des Geistes oder die Vergeistigung des Leibes leugnet.

Wir haben die Anschauungen des Apostels über den Wesensbestand des Menschen in solcher Ausführlichkeit dargelegt, weil nur von dieser Grundlage aus darüber zu entscheiden steht, worin Paulus die ethische Aufgabe des Menschen und den Ausgangspunkt derselben gesehen habe.

Der Mensch ist nicht von vorn herein Geist, d. h. Persönlichkeit in wahrhaftiger Weise, sondern nur ein Individuum mit geistiger Ausrüstung. Wir finden es ganz im

---

sind mithin: erstlich ein bereits Geschaffenes, das als Stoff zur Bildung des Leibes dient, Staub von der Erde, sodann ein Ungeschöpfliches, aus Gott Gehauchtes und ihm Eingehauchtes, nämlich der die schöpferische Idee und den Schöpferwillen Gottes tragende Odem Gottes, der schöpferische Geist, und endlich als Drittes ein durch Einwirkung des göttlichen Hauches auf den irdischen Stoff Neuhervorgebrachtes: die Seele, weder Erde von Erde, wie der Leib, noch Geist von Geist, wie der Geist des Menschen, sondern ein von beiden specifisch Unterschiedenes, geschaffen und doch geistig, geistig und doch geschaffen — deshalb gleicherweise fähig, mit dem Leibe wie mit dem Geiste eine wahre Einigung einzugehen. Der Leib ist das Substrat des menschlichen Lebens, der Geist das Princip, von welchem die Kraft des Lebens ausgeht, und die Seele das Leben selbst, welches ein ebenso leibgetragenes als geistgewirktes ist. Der Leib ist das passive Element, der Durchwirkung wartend von der Seele und dem Geiste, von jedem in seiner Weise; der Geist ist das active Element, Seele und Leib durchwirkend, jedes in seiner Weise, die Seele aber steht zu beiden, zu Leib und Geist, in Wechselwirkung, activ gegen den Leib und passiv gegen den Geist, doch beides nicht in ausschließlicher Weise, sondern so, daß sie für jene Activität zugleich Einflüsse vom Leibe her erfährt, und daß sie zu den vom Geiste ausgehenden Einwirkungen selbst eine Stellung sich giebt."

Sinne Pauli, was Delitzsch [1]) sagt: „Der Mensch war psychisch geschaffen, aber mit der Bestimmung und Anlage, pneumatisch zu werden." Allein wie Delitzsch diesen Satz meint, ist er nicht im Sinne des Apostels. Er hat ihn aus 1. Cor. 15, 45 ff. entnommen, wo Paulus unter Beziehung auf Gen. 2, 7. sagt: *Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν· ἔπειτα τὸ πνευματικόν. Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός· ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ.* Was Delitzsch aus diesen Worten herausgelesen hat, lässt sich aus folgenden Sätzen erkennen: „Das Wesen des Menschen besteht nicht allein in dem gottesbildlichen und in der Seele abbildlich sich spiegelnden Geiste, es befasst auch den Leib von Erde, welcher nicht nach Gottes Bilde geschaffen, sondern in das Bild Gottes verklärt zu werden bestimmt war [2])." — „Diesen Fortschritt von Verklärungsmöglichkeit zu Verklärungswirklichkeit bezeichnet der Apostel als Fortschritt von *ψυχὴ ζῶσα* zu *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Der Mensch war psychisch geschaffen, aber mit der Bestimmung und Anlage, pneumatisch zu werden. Der Schwerpunkt seines Anfangs lag in der sein Geistesleben und sein Leibesleben verbindenden Seele, mittelst welcher Geist und Leib in einem Wechselverhältniss standen, dessen Ziel des Leibes Verklärung war. Das zu immer größerer Intensität gelangende Leben des Geistes sollte die Seele und mittelst dieser den Leib zum Spiegelbilde seiner selbst machen, so

[1]) A. a. O. S. 72.
[2]) A. a. O. S. 70.

dass das Doppelleben des Menschen, wie es natürlicher naturnothwendiger Weise die Seele zum Bande hat, so auf ethischem freithätigem Wege den Geist zum alles bestimmenden und alles durchdringenden Princip bekäme [1])." — "Die Seele, wie sie Gott mittelbar mit dem Geiste geschaffen, war das in der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte harmonische Spiegelbild des gottesbildlichen gottverbundenen Geistes, ausgegangen von ihm und ihm selbstlos zugekehrt, sie war, wenn ich mich eines natürlichen Analogons bedienen darf, die reine und schöne siebenfarbige Brechung seines Lichtes. Der Wesensbestand des Menschen trug den Stempel der Heiligkeit. Die Seele war das Bild des Bildes Gottes und der Leib sollte es werden, indem das gottgesetzte Verhältniss des Geistes zur Seele, zu immer grösserer Intensität erstarkend, sich auch über die Leiblichkeit verbreitete. Die Entscheidung aber darüber, ob es geschehen werde oder nicht, lag versteckt im Geheimniss der menschlichen Freiheit [2])." — „Wenn der Apostel a. a. O. mit Verweisung auf Gen. 2, 7. sagt, dass der erste Mensch geschaffen worden *εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, der letzte, d. i. die Geschichte der Menschheit abschliessende Adam *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*, so bezeichnet er damit die Bestimmung, auf welche hin der Mensch ursprünglich angelegt war, als eine in Christo erreichte. Denn in dem erstgeschaffenen Menschen waren Geist und Leib mittelst der Seele zu dem Zwecke persönlich geeinigt, dass der Geist mittelst freier Selbstentscheidung zur beherrschenden, verklärenden und, so zu sagen, personiren-

[1]) A. a. O. S. 72.

[2]) A. a. O. S. 72. 73.

den Macht der ganzen Persönlichkeit werde. Dieser Zweck ist unerreicht geblieben, denn der Geist, statt sich als ζωοποιοῦν d. i. als in immer steigender Energie und in immer umfänglicherem Erfolge alles durchdringende Lebensmacht zu erweisen, ist dergestalt der Knechtschaft des Fleisches verfallen, dass obwohl seine gottesbildliche Substanz fortbesteht, doch sein gottesbildliches Leben erloschen ist. Der Mensch statt von dem guten, aber gewissermaßen (insofern er der Bethätigung und Befestigung durch eigne Selbstentscheidung des Menschen wartete) noch unentschiedenen Stande der ψυχὴ ζῶσα aus πνευματικὸς zu werden d. i. ganz und gar bestimmt von dem aus Gott stammenden und also gottesbildlichen und gottverbundenen Geiste, ist ψυχικὸς und σαρκικὸς geworden d. i. ganz und gar bestimmt von seiner dem Geiste entfallenen und in bestimmungswidriger Weise ihrer selbst gewordenen ψυχὴ und von der dem Geiste entfallenen und deshalb aus einer materiellen zu einer grob materialischen gewordenen σάρξ. In Christo aber ist ein neuer Anfang gesetzt, welcher die unfehlbare Gewähr der Vollendung in sich trägt [1])." — „Der Wesensbestand des die Geschichte der Menschheit zu Ende bringenden Adam unterschied sich gleich von vorn herein von dem Wesensbestande des sie beginnenden: dieser war zu vollendender Anfang, jener ist der Anfang der Vollendung selber, denn sein Geist, weil dem Logos geeinigt, ist πνεῦμα ζωοποιοῦν, und es kann nicht fehlen, dass er sich zunächst im Bereiche seiner eigenen Persönlichkeit und von da aus an der Menschheit als solcher

---

[1]) A. a. O. S. 288. 289.

erweise und dadurch das Ende der Vollendung herbeiführe. Dass aber die Geschichte der Menschheit so begönne, wie sie nun endet, war unmöglich. Dies sagt der Apostel V. 46. Der Stand des Menschen als geistleiblichen und freien Wesens ist nothwendiger Weise zunächst psychisch i. i. auf actualisirte Herrschaft des Geistes mittelst der Psyche angelegt. Der pneumatische Stand ist das gestellte Ziel. Durchgeistung, oder was dasselbe ist, Verklärung der Natur des Menschen ist das Ende, nicht der Anfang. Diese Bestimmung des Menschen, durch den Fall ihm in unerreichbare Ferne gerückt, ist in Christo verwirklicht. „Der erste Mensch — fügt der Apostel V. 47. hinzu — ist von Erde, staubgebildet, der zweite Mensch vom Himmel [1])." — „Der Eine nahm, indem Gott der Schöpfer vorerst Staub von der Erde zu einem Menschenkörper formte, einen dinglichen irdischen Anfang, der Andere dagegen einen persönlichen himmlischen, indem Gott der Erlösende sich aus freier Selbstmacht in den Schoos der Jungfrau senkte; der Eine wurde Person, indem der geschöpfliche Geist sich mit dem ohne sein Zuthun entstandenen Körper einte, der Andere war schon Person, als er sich zum Subjecte einer nicht ohne sein Wollen entstehenden Menschennatur machte. Während also dem Einen die Aufgabe gestellt war, die seinem Wissen und Wollen zuvorgekommene irdische Grundlage seines Daseins geistig zu bemeistern — eine Aufgabe, welche er erfüllen konnte und auch nicht erfüllen konnte, und in Wirklichkeit nicht erfüllt hat — ist der Andere gleich von vorn-

---

[1]) A. a. O. S. 289. 290.

herein Herr im Bereiche des menschlichen Wesens, in welches er, vom Himmel herniedergekommen, kraft bewussten freien Wollens, ohne sich selbst zu verlieren, eingegangen ist, und obwohl sein Geist den Leib nicht sofort verklärt, so ist er doch in Kraft des göttlichen himmlischen Ich, welches in ihm sich menschlicher Weise seiner selbst bewusst wird, gleich von vornherein Macht und Bürgschaft der unausbleiblichen Verklärung. Der Weg des Herrn von Verklärungsmacht zur Verklärungswirklichkeit kümmert hier den Apostel nicht, er sieht ihn gleich in der himmlischen Herrlichkeit des erreichten Ziels, aber mit besonderer Rücksicht auf das gotterfüllte geistige Princip, dessen unfehlbare Folge jenes Leben der Herrlichkeit sein musste. Wenn er also V. 48 f. damit abschließt, dass wie die alte Menschheit nach dem ersten Adam irdisch, so die neue Menschheit nach dem andern Adam himmlisch geartet sein muss, und dass wir, wie wir das Bild des Irdischen (des ersten Adam) getragen haben, so auch das Bild des Himmlischen (des andern Adam) tragen werden: so meint er damit die mit der Auferstehung uns bevorstehende Vollendung, welche dasjenige äußerlich zur Darstellung bringen wird, wozu dadurch der Grund gelegt ist, dass wir Christo durch Versetzung aus dem Stand der *ψυχὴ ζῶσα* in den Stand des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* zuvor innerlich gleich geworden sind; denn ohne Antheil an dem *πνεῦμα ζωοποιοῦν* des Menschgewordenen, obwohl noch mit sterblichem Fleischestriebe Angethanen, haben wir auch nicht Theil an dem *σῶμα πνευματικὸν* des Auferstandenen und Erhöheten [1]."

---

[1]) A. a. O. S. 290. 291.

Je geistreicher diese Auslegung ist, desto nöthiger ist's, sie zurechtzustellen. Denn wäre sie so wahr, wie sie phantasievoll ist; so würde sie einen Strich durch unsere Fassung der paulinischen Anschauung vom Wesensbestande des Menschen machen. Wir werden indess finden, dass sie mit bedeutenden Irrthümern versetzt ist.

Die Annahme von Delitzsch, dass der Apostel 1. Cor. 15, 45 ff. den Stand, in welchen der Mensch geschaffen, als den Stand der ψυχὴ ζῶσα, und den, auf welchen hin der Mensch geschaffen, als den Stand des πνεῦμα ζωοποιοῦν fasse, indem er mit diesen letzten Worten die Bestimmung, auf welche hin der Mensch ursprünglich angelegt war, als eine in Christo erreichte bezeichne, beruht auf der unhaltbaren Ansicht, dass das ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν V. 45. und ἐξ οὐρανοῦ V. 47. in Bezug auf Christi Erscheinung im Fleisch gemeint, und unter ζωοποιοῦν dies zu verstehen sei, dass innerhalb der Persönlichkeit Christi sich der Geist in immer steigender Energie und in immer umfänglicherem Erfolge, als alles durchdringende Lebensmacht erwiesen habe und von da aus an der Menschheit sich erweise. Der Context, welcher von dem Verhältniss des σῶμα ψυχικὸν und πνευματικὸν handelt, enthält durchaus keinen Anlass, den Vergleich zwischen dem ersten und dem anderen Adam auf den ursprünglichen Wesensbestand beider zu beziehen, sondern vielmehr die ganz entschiedene Nöthigung, da das σῶμα ψυχικὸν das irdische ist, das gesäet wird, das πνευματικὸν dasjenige, das ἐγείρεται, den ersten Vergleichstheil auf Adams Erschaffung, den zweiten aber auf den Stand Christi zu beziehen, in welchen er nach seinem Tode eingetreten

ist [1]), und in welchem er bei seiner Wiederoffenbarung sich zeigen wird [2]). In dem εἰς ψυχὴν ζῶσαν liegt Paulo die Bestätigung der Schrift, dass Adams Leib ein σῶμα ψυχικὸν gewesen sei, in dem εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν drückt er seine Anschauung von dem erhöheten Christus aus, der Princip des Auferstehungslebens ist, also selbst ein σῶμα πνευματικὸν haben muss.

Πνεῦμα ζωοποιοῦν zu sein kommt aber Christo allein zu. Man kann sich denken, dass die Verklärung des Leibes bei dem ersten Menschen ohne Durchgang durch den Tod würde erfolgt sein, wenn er sich normal entwickelt hätte; aber nimmermehr wäre er damit πνεῦμα ζωοποιοῦν in dem Sinne geworden, in welchem dies von dem erhöheten Christus gilt, sondern nur πνευματικὸς oder πνεῦμα ζῶν. Der Ausdruck ζωοποιοῦν ist von Paulus nicht in Rücksicht auf den Stand, auf welchen hin der Mensch geschaffen, im Gegensatze zu dem Stande, in welchen er geschaffen, sondern in Rücksicht auf den Unterschied, welcher zwischen dem ersten und dem anderen Menschen insofern stattfindet, als dieser der κύριος ist, gewählt worden. Der Begriff des κύριος

---

[1]) Vrgl. Hellwag in den Tübing. theol. Jahrbüchern. 1848. 2. S. 240. Auf die Geburt ist das ἐγένετο εἰς πν. ζωοπ. fälschlich auch von Beza, Calov und neuerdings von Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi. S. 631., Räbiger, de christologia Paulina. p. 35., Gess, die Lehre von der Person Christi, S. 76. bezogen worden. Auch von Lechler, das apostol. und das nachapostol. Zeitalter, ist S. 67. der Vergleich verallgemeinert.

[2]) Vrgl. v. Hofmann Schriftbeweis. 1. Hälfte. S. 148. Eben so urtheilt Meyer, krit. exeg. Comm. 5. Abth. Gött. 1849. S. 343. 345.

liegt schon in dem ζωοποιοῦν. Er bleibt in der ganzen Stelle, mag V. 47. ὁ κύριος mit Elz, Scholz zu lesen, oder mit Lachmann, Rückert, Tischendorf u. a. zu tilgen sein.

Ferner aber liegt in 1. Cor. 15,45 ff. keine Berechtigung, die von Delitzsch vertretene Auffassung, dass das Ziel der Verbindung von Geist und Leib und ihres Wechselverhältnisses in der Seele des Leibes Verklärung sei, als paulinisch zu bezeichnen. Denn an dieser Stelle sind der erste Mensch von Erden und der andere Mensch, der bei seiner Wiederoffenbarung ἐξ οὐρανοῦ ist, nur nach der speciellen Beziehung auf den Leib und das die Qualität desselben bedingende Leben, nicht nach dem absoluten und umfassenden Gesichtspunkte auf die ganze Aufgabe des Menschen und ihre endliche Lösung verglichen. Daher kann man auf Grund dieser Stelle nicht sagen, der Stand des ersten Menschen als geistleiblichen und freien Wesens sei nothwendiger Weise zunächst psychisch in dem Sinne, als sei er nur auf actualisirte Herrschaft des Geistes mittelst der Psyche im Leibe angelegt, oder als sei Durchgeistung, Verklärung der Natur des Menschen, diese als Leiblichkeit gefasst, die Aufgabe.

Bei dieser Auffassung hat der Mensch nicht Geist, sondern ist Geist, wenn auch nicht actu, sondern potentiâ. Die Seele ist dabei immer nur das Spiegelbild des Geistes, als solches passives Medium seiner Selbstbethätigung an dem Leibe, das von ihm ausgeflossene und ausfließende Leben, mittelst dessen von ihm die Leiblichkeit durchgeistet wird. Hiebei ist aber gar nicht einzusehen, inwiefern der Schwerpunkt des Anfangs des Menschen in die sein Gei-

stesleben und sein Leibesleben verbindende Seele soll gelegt werden können, da der Schwerpunkt dann nur darauf fällt, dass der Geist zunächst nur potentiâ, nicht actu war. Der Schwerpunkt des Anfangs des Menschen fällt nur dann auf die Seele, wenn diese als die wesentliche Lebensgestalt des Menschen betrachtet wird, welche auf Grund ihres Wesensgrundes werden soll, wozu sie kraft dieses ideell organisirt ist, nämlich geistig oder Geist, so dass die Selbstentscheidung des Menschen, seine freie Selbstbethätigung nicht in den Geist fällt, sondern in die Seele, welche auf Grund ihres Lebensgrundes leben, aber auch sich von ihm isoliren kann. Lebt sie auf Grund ihres Lebensgrundes, so ist ihre Selbstentscheidung eine wahre Selbstentscheidung. Isolirt sie sich von ihm, so ist sie eine selbstische, und dann ist der Mensch ψυχικὸς in ethischem Sinne, gleich σαρκικός. Dass ψυχικὸς von Paulus, wie feststeht, auch in ethischem Sinne gebraucht wird im Gegensatz zu πνευματικὸς, ist ein Beweis dafür, dass nicht der Geist als das von ihm gedacht ist, was kraft seiner Selbstbestimmung die Seele bestimmt und durch diese den Leib, sondern die Seele als das, was sich selbst bestimmt, aber nur dann wahrhaft selbst und nicht selbisch bestimmt, wenn es auf Grund ihres Lebensgrundes geschieht.

Nur in diesem Sinne ist der Satz paulinisch: Der Mensch war psychisch geschaffen, aber mit der Bestimmung und Anlage, pneumatisch zu werden.

Die Anschauung des Apostels von des Menschen Anfang und Bestimmung, welche aus dem Vergleich, welchen er zwischen dem ersten, irdischen Menschen, und dem anderen, himmlischen Menschen macht, hervorleuchtet, wenn die-

ser gleich zunächst nur auf die verschiedene Leiblichkeit geht und veranschaulichen soll, dass der Mensch nicht in verklärter leiblicher Existenzform beginne, aber sie so gewiss erhalte, als Christus im Erhöhungszustande sie habe und den Seinen einst mittheilen werde, ist die, dass die Geistigkeit des Menschen kein entwickelter Lebensfactor von Anfang an ist, sondern nur principale Lebensanlage der Seele. Es gilt dem Apostel als allgemeines Gesetz der Entwicklung, dass zuerst das Psychische und dann das Pneumatische eintrete. 1. Cor. 15, 46. *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν, ἀλλὰ τὸ ψυχικὸν· ἔπειτα τὸ πνευματικόν.* Denn nicht ist hier *σῶμα,* wie von den meisten Auslegern geschieht, zu suppliren [1]). Wiewohl von diesem allgemeinen Gesetze zunächst nur die Anwendung auf die leibliche Existenzform auf Erden und die nach der Auferstehung gemacht werden soll; so ist es doch mit einem Satze, V. 45., verbunden, in welchem nicht die verschiedene Leiblichkeit, sondern die verschiedene Qualität des ersten Menschen bei seinem Anfang und des anderen Menschen bei seinem Ausgang, so zu sagen, hervorgehoben ist, woraus sich ergiebt, dass jenes allgemeine Gesetz nicht bloß auf die Leiblichkeit, sondern auf diese erst von dem Gesichtspunkte auf jene Qualität angewandt sein will. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint natürlich, dass der Mensch zuerst einen psychischen Leib hat, weil er zunächst nur *ψυχὴ ζῶσα* ist, nicht concreter Geist, aber einen pneumatischen Leib erhält, wenn er selbst geworden ist, was er hat werden sollen, nämlich *πνευματικὸς* oder, per-

---

[1]) Vrgl. Meyer, krit. exeg. Comm. 5. Abth. Gött. 1849. S. 344.

sönlich gefasst, πνεῦμα, wie es der andere Mensch geworden ist, und es jetzt der Mensch nur durch diesen, welcher eben πν. ζωοποιοῦν ist, werden kann.

Hienach aber kann man nun nicht sagen, die ethische Aufgabe des Menschen bestehe in der Verklärung des Leibes, vielmehr ist diese etwas, das in dem Grade gefolgt sein würde, in welchem der Mensch seine ethische Aufgabe erfüllt hätte, und jetzt ganz gewiss folgt, wenn wir in der Verbindung mit Christo werden, wozu wir ursprünglich organisirt worden. Vielmehr ist die ψυχὴ das eigentliche Subject der irdischen Menschennatur, welcher, wie sie ihrer äußeren reellen Organisation, dem Leibe, innerlich ist, so das πνεῦμα als Potenz wahrhaftiger Persönlichkeit, wodurch der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott und zu unvergänglichem Leben befähigt ist, einwohnt, so muss die ethische Aufgabe des Menschen darin bestehen, dass die Seele durch selbstthätige Beziehung zu ihrer reellen äußeren Organisation ihre ideelle geistige Natur oder innere Organisation entwickle und auf diesem Wege zum concreten Geiste oder zur geistigen Persönlichkeit werde.

Aus den vorstehenden Erörterungen über die Anschauung des Apostels vom Wesensbestande des Menschen und der ethischen Aufgabe desselben lässt sich zwar nicht bestimmen, worin Paulus das Vermögen, durch das die Sünde möglich ist, gesehen habe. Aber es ist daraus zu entnehmen, dass er dasselbe nicht in einer Freiheit der Art gesehen haben könne, welche nur in der Region der Außerzeitlichkeit die erste Selbstentscheidung zu Stande bringen kann, durch welche die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb

des Zeitlebens bedingt ist. Denn ist dem Apostel die Existenz in der Form des πνεῦμα nicht der Anfang des Menschen, sondern das Ende desselben, zu welchem der Mensch nur durch eine Selbstbestimmung gelangen kann, welche sich in der Zeitlichkeit innerhalb der Gegensätze, welche dem Menschen in seiner Persönlichkeit von der inneren und der äußeren Organisation her zum Bewusstsein kommen, zu vollziehen hat; so kann die das von Gott gesetzte Ideal verfehlende Selbstbestimmung des Menschen kein rein intelligibeles Thun transcendentaler Freiheit, das Vermögen, durch das jene möglich ist, kein spiritualistisches Vermögen einer geistigen Monade sein, sondern muss die Selbstbestimmung des Menschen, von der es abhängt, ob er die ethische Aufgabe, concreter Geist zu werden, löse oder nicht, in der Zeitlichkeit vor sich gehen, und das Vermögen, durch das die Sünde möglich ist, ein solches sein, wie es bei einem Wesen denkbar ist, das, psychisch geschaffen, Geist und Leib in seiner Persönlichkeit zusammenhat, und außer den Realmotiven, die von jenem ausgehen, die mit der Entwicklung in der Endlichkeit und Zeitlichkeit gegebenen Reize und Scheinmotive zu empfinden vermag.

Dass die zur Annahme einer intelligibeln Selbstentscheidung in der Vorzeitlichkeit drängende Freiheitstheorie Müllers mit den Anschauungen des Apostels Paulus nicht zu vereinen sei, muss vollends recht klar werden, wenn wir das, was wir als die Ansicht des Apostels über den sittlichen Anfang des Menschen zu erkennen vermögen, mit ihr zusammenhalten.

Da Müller die Sünde in diesem Leben daraus erklärt,

dass die Seelen, welche in dasselbe eingetreten sind, mit Ausnahme Christi, sich alle in der Vorzeitlichkeit von dem göttlichen Licht abgewandt haben und in Selbstheit versunken sind; so sollte man nach seiner Ansicht von der Freiheit, bei welcher von der ersten Selbstentscheidung die fernere Richtung des Lebens abhängt, meinen, es müsse Adams zeitlicher Fall als nothwendige Folge seines außerzeitlichen Falles betrachtet werden. Indess dass auf diese Weise sein Freiheitsbegriff, bis zur Überreizung gespannt, in Determinismus umschlage, würde Müller nur dann vorgeworfen werden können, wenn er jenes nicht ausdrücklich verneinte. Er behauptet [1]), jene unzeitliche Ursündlichkeit bestimme nicht unmittelbar das sittliche Leben der ersten Menschen zu einer ihr entsprechenden Richtung, sondern nur insofern sie durch eine neue Selbstentscheidung ihres Willens neu angeeignet werde; das Empirische, die sittliche Entwicklung im Gebiet desselben habe ihr eignes Recht und ihre reale Bedeutung, sei keinesweges bloßes Erscheinen jener intelligibeln Urthat. Zwar sei der Wille von Anfang in sich zerspalten durch die falsche Erhebung der Selbstheit in ihm, und diese Selbstentzweiung müsse ohne Zweifel auch zur Erscheinung kommen. Aber da er eben in sich gespalten, mithin vom göttlichen Willen keinesweges völlig losgerissen sei, so folge nicht nothwendig, dass seine innere Entzweiung in der Gestalt eines Falles und einer damit beginnenden und immerfort wachsenden Entartung erscheine. Er sei durch eine göttliche Ordnung, die auch schon Gnadenordnung sei, in-

[1]) A. a. O. B. 2. S. 131 f.

sofern sie ihm die Bedingungen seiner Selbstwiederherstellung darreiche, in die enge Bahn der irdischen Entwickelung geführt und unter das Gesetz gethan; wie die lautere Unschuld seiner Naturbasis, welche noch nichts von irgend einer Unordnung der Kräfte wisse, ihm den Gehorsam leicht mache, so locke im Innern ein göttlicher Zug und Gewissenstrieb zur Unterwerfung unter Gottes Ordnung; er müsse jedenfalls seine Entzweiung mit sich selbst inne werden durch den schwankenden Kampf zwischen widerstreitenden Mächten; aber er könne in diesem Kampfe überwinden und durch fortgesetzte Übung im demüthigen Gehorsam gegen Gottes Gebot allmälig seine eigene Verwundung heilen.

Danach beginnt indess jeden Falls der Mensch mit einem zerspaltenen Willen, einer mitgebrachten Verwundung, einer ἁμαρτία νεκρὰ, so dass seine formale Freiheit darin besteht, dass er seine ursprüngliche Richtung sich neu aneignen aber auch sie überwinden kann. Es ist hier nicht mehr die Freiheit als die Macht, sein sittliches Wesen selbst zu begründen; diese ist nur in der Vorzeitlichkeit da, wo das erste Sichselbstbestimmen aus dem Unbestimmten allein statt finden kann. Ist dort die verkehrte Selbstentscheidung erfolgt, so ist ein Sichbestimmen aus dem Unbestimmten für diese Zeitlichkeit nicht mehr denkbar, sondern nur ein sich der selbstgegebenen (verkehrten) Bestimmtheit gemäßes Sichselbstbestimmen oder ein jene Bestimmtheit Überwinden.

Paulus weis nun aber weder etwas von einem ursprünglichen Zustande absoluter Indifferenz über den Gegensätzen zwischen dem Guten und dem Bösen, wie Müller sich den ursprünglichen vorzeitlichen Zustand denkt, noch et-

was von einem solchen sittlichen Anfange in der Zeitlichkeit, bei welchem schon eine Verwundung zu heilen und eine frühere verkehrte Selbstentscheidung zu überwinden ist.

Zwar hat Paulus nicht einen directen Ausspruch der Art, wie er Koh. 7, 29. sich findet, dass der Mensch יָשָׁר (rectus) geschaffen ist, wonach der Wille der erstgeschaffenen Menschen seinen Stand im Guten hatte [1]). Allein dieselbe Anschauung liegt theils in Röm. 5, 12., insofern, wenn die Sünde durch den ersten Menschen in die Welt gekommen ist, vorher ein Zustand da sein musste, wo statt der *παρακοὴ* die *ὑπακοὴ*, nicht bloße Nichtentschiedenheit und nur ein sittlich gleichgiltiges Hangen des Menschen an seinem ewigen Urgrunde, sondern das Stehen im Guten vorhanden war, theils näher noch, insofern daraus hervorgeht, dass Paulus nicht vor jener Zuständlichkeit, in welcher die *ὑπακοὴ* statt hatte, sich einen indifferenten Zustand gedacht haben kann, in den Aussprüchen, in denen er bei Bezeichnung der Neugeburt auf die Qualität der Zuerstgeschaffenen zurückblickt.

Es sind deren zwei ins Auge zu fassen: Col. 3, 9. 10. *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν·* und Eph. 4, 24. *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.*

Die ältere protestantische Dogmatik hat bekanntlich in diesen Stellen entscheidende directe Bestimmungen über das

---

[1]) Vrgl. Delitzsch a. a. O. S. 126.

Wesen und den Verlust des göttlichen Ebenbildes gefunden [1]), so dass sie in ihnen Beweise sah für die anerschaffene Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit [2]), welche sie sich zum Theil in äußerster Vollkommenheit dachte [3]).

Die neuere Exegese hat dagegen besonders eingewandt, dass unter dem *καινὸς ἄνθρωπως* oder dem *νέος ἄνθρωπος* Adam vor dem Falle sich deshalb nicht verstehen lasse, weil dies eben so sehr durch die Ausdrücke des Apostels (namentlich den *νέος ἄνθρ. ἀνακαινούμενος* Col. 3, 10.), als durch die unklare und haltlose Natur der Vorstellung selbst ausgeschlossen werde. Der *νέος (καινὸς) ἄνθρωπος* sei ohne Zweifel die heilige Gestalt des menschlichen Lebens, wie sie aus der Erlösung hervorgeht. Sei nun dies der Begriff des neuen Menschen, so könne auch das *κτίζειν* an beiden

---

[1]) Vrgl. die Erklärung von Calov.: „Per imaginem ejus, qui creavit ipsum, imago Dei, quae in prima creatione nobis concessa vel concreata est, intelligitur, ad quam nos renovamur, quaeque in nobis reparatur per Sp. s., quae ratione intellectus consistebat in cognitione Dei, ut ratione voluntatis in justitia et sanctitate, Eph. 4, 24. Per verbum itaque *τοῦ κτίσαντος* non nova creatio, sed vetus illa et primaeva intelligitur, quia in Adamo conditi omnes sumus ad imaginem Dei in cognitione Dei."

[2]) Vrgl. Gerhard's loci theol. — de imagine Dei in homine ante lapsum c. 2. §. 30 sq. Quenstedt Syst. theol. P. II. c. 1. sect. 1. th. 9. (p. 4.), sect. 2. qu. 5. (p. 26. 27.).

[3]) Vrgl. Polan. p. 2122.: „Homo integer recte cognoscebat Deum et opera Dei atque se ipsum: et sapienter intelligebat omnia simplicia, singularia et universalia eaque recte componebat aut dividebat et ex compositis absque errore ratiocinabatur etc." Calov. IV, 392.: „Eminebat cognitio primaeva prae moderna quorumvis, sive Theologorum sive Philosophorum aliorumque sapientum peritia et sapientia." S. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Th. 2. A. Leipz. 1847. S. 286.

Stellen nicht die erste Schöpfung des Menschen in Adam, sondern nur wie Eph. 2, 10. die zweite neue Schöpfung in Christo bedeuten, vrgl. 2. Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 15. Dann aber lasse sich in beiden Stellen nicht die geringste unmittelbare Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild entdecken. Sei es Col. 3, 10. an sich und wegen des *ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστὸς* am Schlusse des Satzes das Natürlichste unter dem *κτίσας* Christus zu verstehen, so sei damit auch der Begriff der *εἰκὼν* gegeben. Es sei das Bild seines göttlichen Lebens, wie es in dem Leben der Seinen immer reiner und vollkommner sich ausprägen soll, Röm. 8, 29. 2. Cor. 3, 18. Dasselbe sage in unbestimmterer Weise Eph. 4, 24. [1]).

Es ist meiner Ansicht nach zuzugeben, daß eine unmittelbare Beziehung auf die ursprüngliche anerschaffene göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen in den gedachten Stellen nicht gegründet sei. Denn der *νέος ἄνθρωπος* in Col. 3, 10. kann nur der homo recens sein, wie er entsteht, sobald der Mensch (bildlich) mit Christo auferstanden ist (Col. 3, 1.). Wenn von demselben Menschen gesagt wird: *τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν*, so ist *αὐτὸν* nicht allein auf *ἄνθρωπον* zu beziehen, welches noch dazu zu *νέον* nicht einmal wiederholt ist, sondern auf den unzertrennlichen Gesammtbegriff des *νέος ἄνθρωπος*. Dann aber kann *τοῦ κτίσαντος αὐτὸν* nicht auf die erste Schöpfung gehen, sondern kann nur auf die Schöpfung

---

[1]) Vrgl. J. Müller a. a. O. Bd. 2. S. 486 f.

des νέος ἄνθρωπος bezogen werden. **Philippi** [1]) freilich, welcher gleichfalls die letztere Beziehung statuirt und übersetzt: „Ziehet den neuen Menschen an, der da wiederhergestellt wird zur Erkenntniss nach dem Bilde dess, der ihn ursprünglich erschaffen hat", hat gleichwohl den aus jener Beziehung resultirenden Einwand gegen die unmittelbare Beziehung auf die ursprüngliche Ebenbildlichkeit leicht heben zu können vermeint. Er sagt: „Der neue Mensch ist ja nur Personification des normalen, geistigen Habitus, der eben so wohl durch die Schöpfung ursprünglich, als durch die Erlösung auf's Neue gesetzt ist. Der Mensch der Schöpfung und der Mensch der Erlösung ist ein und derselbige Mensch, denn es ist ein und dieselbe gottgeschaffene und gottwohlgefällige, geistige Zuständlichkeit. Wenn also auch formell der ursprüngliche Mensch nicht νέος ἄνθρωπος genannt werden kann, so ist er doch materiell mit demselben identisch." Allein diese Auskunft würde nur zulässig sein, wenn bei dem Begriffe des νέος ἄνθρωπος an die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen schlechtweg, sei's die ursprünglich anerschaffene, sei's die wiederhergestellte, gedacht werden könnte, was aus der Stelle selbst nicht zu erweisen steht, sondern aus der von Außen her beigebrachten Voraussetzung, dass der Mensch der Erlösung und der ursprüngliche Mensch materiell, was die damit bezeichnete geistliche Zuständlichkeit betrifft, identisch sind, eingelegt werden muss. Dass aber diese Einlegung von der Stelle selbst abgestoßen wird, sieht man sofort, wenn man mit der angeblichen Identität Ernst

---

[1]) S. Kirchliche Glaubenslehre. II. Stuttgart 1857. S. 369 f.

macht und demgemäß an die Stelle des *νέος ἄνθρωπος* den Begriff des normalen geistigen Habitus, welcher gleich ist der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, setzt. Denn dann entsteht der sonderbare Gedanke, dass die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Menschen wiederhergestellt wird zur Erkenntniss nach dem Bilde dess, der sie geschaffen hat, also dass sie sei es zu ihr selbst, sei es nach ihrem eigenen Muster wiederhergestellt wird.

Ebenso ist in der Epheserstelle der Ausdruck *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα* unmittelbar auf den Menschen der Schöpfung nur dann zu beziehen, wenn es zulässig wäre, dies von der Reflexion aus zu thun, dass der neue Mensch kein anderer ist, als der ursprünglich nach Gott geschaffene, oder wenn dieser Auffassung von dem Parallelismus mit der Colosserstelle aus in dem Falle, der nicht vorliegt, dass diese wirklich jene unmittelbare Beziehung auf den Menschen der Schöpfung enthielte, der Vorzug vor der Auffassung, welche in jenem Ausdruck nur eine Anspielung auf den Menschen der Schöpfung sieht, gegeben werden müsste.

Dagegen halte ich eine mittelbare Beziehung beider Stellen auf die ursprüngliche göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen für durch sie selbst geboten [1]). Die Ausdrücke *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα* und *κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν* geben ganz bestimmt eine Anspielung und Rückbeziehung auf Gen. 1, 27. zu erkennen. Richtig bemerkt Meyer zu Col. 1, 10.: „Dass aber Paulus diese Bestimmung gerade so ausgedrückt, lag ihm höchst nahe, weil er

---

[1]) Vrgl. Lechler, das apostol. und das nachapostol. Zeitalter. 2. A. Stuttg. 1857. S. 105.

von dem homo recens creatus redet, wobei ihm sehr natürlich nach Analogie der Erschaffung Adams das Ebenbild Gottes vorschwebte, welches dieser Ersterschaffene hatte, der recens creatus aber in dem, wozu er entwickelt wird, in der ἐπίγνωσις, abbildlich erreichen und darstellen soll", und zu Eph. 4, 24.: „nach Gott, d. h. ad exemplum Dei (Gal. 4, 28.). Dadurch wird die Schöpfung des neuen Menschen in Parallele mit der der Protoplasten gesetzt (Gen. 1, 27.), welche nach Gottes Bild geschaffen wurden; auch die ersten Menschen befanden sich, ehe durch Adam die Sünde zur Existenz kam, als Sündlose ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας." Harless statuirt in der Ephesersteile gleichfalls eine offenbare Anspielung auf Gen. 1, 27. und Bähr, obwohl er den 10. V. der Colosserstelle ganz auf die neue Schöpfung bezieht, bekennt, dass diese Stelle klar und deutlich sage, „dass der Mensch das ihm ursprünglich anerschaffene Ebenbild nicht mehr habe, sondern dass er dazu solle erneuert, d. h. dass es soll wiederhergestellt werden, und dass dies allein von Gott geschehen kann, nämlich durch Jesum Christum." Gleichfalls findet Delitzsch [1]), „dass Schriftaussagen wie Eph. 4, 24. Col. 3, 10. voraussetzen, dass wir das Bild Gottes verloren."

Enthalten aber diese Stellen, wenn sie gleich unmittelbar nur auf den Menschen der Erlösung gehen, bei jener Anspielung und Rückbeziehung auf Gen. 1, 27. die Anschauung des Apostels, dass der Mensch das Bild Gottes, zu dem er erneuert werden soll, nicht mehr habe, so dass die Art, wie

---

[1]) System der bibl. Psychologie. S. 51.

Steiger Col. 3, 10. umschreibt: „Ihr seid jetzt neue Menschen geworden, in denen Gott, an die Stelle der alten Laster, jene geistigen Eigenschaften erneuern will, die er ursprünglich in dem Menschen geschaffen“, als zutreffend angesehen werden muss, wiewohl sie nicht völlig genau den Gedanken des Apostels wiedergiebt; so muss das Bild Gottes, das der Mensch verloren hat, und das, wozu er erneuert werden soll, nach der Auffassung des Apostels nothwendig in wesentlichem Zusammenhange mit einander stehen und einen wesentlich gleichen Begriffsinhalt haben. Es ist aber klar, dass dies nicht der Fall sein würde, wenn wir unter dem Bilde Gottes, nach welchem der Mensch geschaffen ist, mit J. Müller und vielen Neueren nur das verstehen wollten, was die Lehrer der ältesten Kirche *τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον*, das geistige und als solches selbstbewusste und freie Wesen des Menschen nannten, also die geistige Persönlichkeit, mit der Fähigkeit, sich bewusst für Gottes Willen selbst zu bestimmen, und mit der Fähigkeit, sich ihm entgegen zu bestimmen. Denn wie schief wäre, wenn Eph. 4, 24. an Gen. 1, 27. anspielt, der der Anspielung unterliegende Vergleich: Ziehet den neuen Menschen an, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, d. h. in der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit steht, gleichwie der erste Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, d. h. ein selbstbewusstes freies Wesen war, das sich zur Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit selbst bestimmen, aber auch nicht bestimmen konnte. Eben so schief wäre die der Anspielung in Col. 3, 10. zu Grunde liegende Parallele.

So folgt aus beiden Stellen, da eine in ihnen vorhan-

dene Rückbeziehung auf Gen. 1, 27. nicht geleugnet werden kann, obwohl sie direct nur den Menschen der Erlösung bezeichnen, indirect, dass zum ursprünglichen Gottesbilde nach der Anschauung des Apostels mehr gehört haben müsse, als dass der Mensch als persönliches, selbstbewusstes und freies, Wesen geschaffen sei, dass er dazu irgend wie dieselbe Zuständlichkeit, welche sich bei dem Menschen der Erlösung findet, wenn auch vielleicht dem Grade und Umfange nach verschieden, gerechnet, also darunter einen Stand in der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit mit verstanden haben muss.

Halten wir hiemit zusammen, was sich uns im Obigen als Pauli Ansicht vom Wesensbestande und der ethischen Aufgabe des Menschen ergeben hat; so werden wir nach ihm das Centrum aller Lebensbewegung der geist-leiblichen Persönlichkeit des Menschen, die *καρδία*, ursprünglich nicht mit einer solchen Weisheit und einer solchen Heiligkeit erfüllt zu denken haben, dass wir den Anfang uns gleich vorstellten der erreichten Bestimmung, welche an dem zu sehen ist, der die Abstrahlung der göttlichen Lebens-Herrlichkeit und der charakteristische Ausdruck der göttlichen Hypostase Hebr. 1, 3. genannt wird. Aber anderer Seits dürfen wir die ursprüngliche Natur des Menschen, — denn von der katholischen Kirchenlehre, welche die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen als ein donum superadditum fasst [1]),

---

[1]) S. Cat. Rom. I. 2. 19.: „Originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit.“ Vrgl. Bellarmin Tom. IV. de gratia primi hom. c. 2. propos. 4.: „Integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit

enthalten Pauli Schriften überall keine Spur —, auch nicht so bestimmen, als hätte in ihr nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der justitia gelegen [1]). Die Potenz, welche das ewige Grundwesen des Menschen ausmacht (πνεῦμα), ist eine von Anfang an actuale Anlage der Seele, so dass in ihrem Centro, der καρδία, ursprünglich ein wirklicher Anfang der Weisheit und Heiligkeit und Unsterblichkeit gewesen sein muss. In so weit sind die Bekenntnissschriften unserer Kirche, welche die ursprüngliche Gerechtigkeit als gottgeschaffene normale Richtung und gottgemäße Bestimmtheit des menschlichen Geistes in allen seinen Kräften begreifen [2]), mit dem Apostel in Übereinstimmung, nur dass

---

et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis ejus conditio, sed supernaturalis evectio.“ c. 6.: „Virtutes non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae et superadditae, ut sunt dona supernaturalia.“ Vrgl. Marheineke, Symb. B. III. von Anf. Möhler, Symb. §. 4. Baur, Katholicismus und Protestantismus. S. 60 ff.

[1]) So schon Faustus Socinus, praelect. theol. c. 3.: „Justitia non est perfectio naturalis, sed voluntaria. Quare non potuit eam homo in creatione nancisci, sed, si libero arbitrio liberaque voluntate, qua praeditus erat, recte usus fuisset, eam adeptus esset.“

[2]) S. Apol. Conf. p. 53. [17.] (rec. Hase): „Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum inquit, [Gen. I, 27.] hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia.“ p. 52. [9.] „Propriis viribus posse diligere Deum

diese den ersten Menschen in ausgebildeter Gestalt besitzen lassen, was jener ihnen als den actuellen, doch immer nur keimartigen Anfang beilegt [1]).

---

super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis? Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant Scholastici, quid erit peccatum originis?" Vrgl. Art. Smalc. P. III. p. 318. und Form. Conc. Sol. Decl. I. p. 640. — Vrgl. außerdem Conf. Basil. I. act. 2.: "Von dem menschen bekennend wir, das der mensch im anfang, nach der Bildnuss Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, von Gott recht gemacht (Gen. 1. Eph. 4. Gen. 3.)." Conf. Helvet. II. c. 8.: „Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus." Conf. Belg. art. 14.: „Credimus, Deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scil. justum ac sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatem ad Dei voluntatem componere ac conformare posset."

[1]) Vrgl. hiezu Beck, die christliche Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Th. 1. Stuttg. 1841. S. 191.: "Über den Begriff dieser ebenbildlichen Gottähnlichkeit des Menschen gewinnen wir, da die Erlösung Erneuerung und Vollendung derselben ist, aus dieser die näheren Bestimmungen, nur dass, was im Christenthum ausgesprochen ist theils in seiner Vollendung, theils im Gegensatz zur Sünde, hier zu nehmen ist als der lebendige Anfang einer Seits, andrer Seits ungetrübt vom sündlichen Gegensatz." S. 194 f.: "Die Gottähnlichkeit ist nicht als ausgebildete Fertigkeit, nicht bereits als entwickelte Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit anerschaffen, ebensowenig als dieß in der Wiedergeburt geschieht; aber im Besitze göttlichen Lebensgehalts, mit Gottes königlichem Lebensgesetz der Liebe versehen, und ausgerüstet mit dem Geisteslicht, dem Erkenntniss-Sinn der Wahrheit, besitzt der Mensch die lebendige Fähigkeit und Bestimmung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit als Frucht klarer Wahrheits-Erkenntniss und Weisheit, erfreut sich der lebenskräftigen Anlage und Einleitung einer geisteshellen ewigen Lebens- und Liebes-Gemeinschaft mit Gott und seinem ganzen göttlichen Reich, als Sohn Gottes der lebensinnigen Gemeinschaft des Eingebornen und Erstgebornen, in welchem alle Fülle des Lebens offen steht den Brüdern. Wie in Christus schon vor Grundlegung der Welt in der göttlichen

Ist aber hienach nicht zu bezweifeln, dass nach Paulus dem Menschen ein Anfang der Weisheit und Heiligkeit anerschaffen worden, so ist klar, dass die Anschauung J. Müller's von dem dunklen Hintergrunde, mit welchem die Menschen in dieses zeitliche Leben eingetreten sind, von der quiescirenden Sünde (ἁμαρτία νεκρὰ), welche sie aus der Vorzeitlichkeit mitgebracht haben, damit, was die ersten Menschen betrifft, in entschiedenem Widerspruche sich befindet. Die justitia concreata im Sinne des Apostels schließt, obwohl sie die Möglichkeit des So- oder anderskönnens enthält, nicht bloß die absolute Indifferenz des abstracten Wahlvermögens, sondern auch jede geistig-anormale Zuständlichkeit aus, wie sie von der Müller'schen Theorie ab schon den ersten Menschen zugelegt werden muss.

Dem Menschen ist hienach ursprünglich nicht bloß die formale Freiheit, die Möglichkeit des So- oder anderskönnens mit der Aufgabe, dass der Wille sich selbstständig mit dem Inhalte, für welchen er bestimmt ist, erfüllen sollte, um so die reale Freiheit zu erlangen, von Gott verliehen worden, sondern es hat diese Form gleich von Anfang auch ihren Inhalt von Gott empfangen, zwar nicht so, als wäre der Mensch von Anfang ein vollkommen (im Guten un-

---

Prothese der Menschheit das göttliche Leben in der Form der Gotteskindschaft zugetheilt ist Eph. 1, 4 f.: so wird es ihr in derselben Vermittlung anerschaffen im Anfang, neueingepflanzt und zur Vollendung durchgebildet in der Wiedergeburt; und was von der Menschheit dem Vermittlungs-Process Christi entzogen bleibt, streift mit seiner göttlichen Lebensbestimmtheit auch das von ihr durch und durch bedingte Menschenwesen, die ächte Humanität ab mit allen ihren Lebensansprüchen, und weiht sich dem Tode, dem alles entgeistete Ding verfällt."

wandelbar fester) freier, aber so, dass er im Anfange der realen Freiheit stand, so dass er die Richtung auf Gott besaß.

Diese anerschaffene Richtung auf Gott ist gottgesetzte Bestimmtheit und Freiheit zugleich. Es ist die reine Selbstbestimmung der geschaffenen Persönlichkeit der Persönlichkeit des Schöpfers gegenüber, eingeflößte und zugleich frei dargebrachte Hingabe an Gott, wie sie mit der anerschaffenen Concentration des persönlichen Lebens in der καρδία auf das Wort Gottes als den ewigen centralen Lebensgrund gegeben ist. Der lebenskräftige Impuls dieser in der ὑπακοή sich bethätigenden Hingabe ist ein empfangener, so dass die Activität der Bewegung die wesentliche Folge der Passivität des Empfangs ist. Aber der Act der Hingabe ist, obwohl er, wenn er erfolgt, nur unter dem Impuls der Wirkung Gottes, also als ein von Gott Bestimmtsein gedacht werden kann, zugleich ein Act der Freiheit, insofern der Mensch die Hingabe versagen kann.

Die ursprüngliche Hingabe an Gott ist somit ebensowohl Gottes Gabe, als freie Menschenthat, anerschaffen und doch actuell in jedem Momente nur vorhanden durch Bejahung der Selbstbestimmung, und deshalb, ohne dass der Mensch als Schöpfer seiner Sittlichkeit zu betrachten ist, von voller sittlicher Bedeutung [1]).

---

[1]) Mögen wir die ursprüngliche Hingabe an Gott als Glaube an sein Wort oder als Liebe fassen; in beiden Fällen ist sie nichts vom Menschen Angeschafftes, sondern etwas von Gott Anerschaffenes. Glaube und Liebe werden nicht gewollt, obwohl es Zustände giebt, da man nicht glauben und nicht lieben will. Die in ihnen enthaltene Hingabe beruht

Darin, dass die ursprüngliche Freiheit des Menschen als lebenskräftige Richtung auf Gott weder in der Form des wesentlichen Gutseins (Freiheit Gottes), noch in der Form der unwandelbaren Befestigung im Guten (Freiheit der Vollendeten), sondern in der Form des Auchanderskönnens bestand, lag die Prüfungsfähigkeit, die Möglichkeit der Abkehr von Gott oder der Sünde.

3. Unsere bisherige Untersuchung hat ergeben, dass weder der Satz: das innerste Wesen der Sünde ist ganz spiritueller Natur, noch der Satz: die Freiheit ist reine, unbedingte Selbstbestimmung, in der Weise im paulinischen Lehrgehalte wurzeln, dass sie uns nöthigten, bei der Frage nach dem Ursprunge der Sünde das Gebiet des zeitlichen Lebens zu überschreiten und mit Müller denselben in das Gebiet des Außerzeitlichen hineinzuverlegen, dass vielmehr in dem paulinischen Lehrgehalte einzelne Momente vorhanden sind, welche den zeither betrachteten Sätzen und den daraus abgeleiteten Folgerungen aufs entschiedenste widerstreben.

Indess wir werden uns nun der Betrachtung des dritten Satzes, der bei Müller grundlegend ist, nicht entziehen dürfen, da derselbe scheinbar eine so zwingende Folgerung aus paulinischen Vordersätzen enthält, dass, wenn wir genöthigt wären, diese so zu fassen, wie Müller sie gefasst hat, wir wieder zweifelhaft werden könnten, ob, was wir

---

auf einem unwillkürlichen, naturgemäßen Zuge von Person zu Person. Aber wie die Liebe dabei das freieste ist, was es giebt, in jedem ihrer Acte ein Wollen des Menschen, so ist auch der Glaube in demselben Sinne, in welchem die Liebe ein Liebenwollen ist, ein Glaubenwollen. Vrgl. Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe. I, 38 f.

bisher der Müller'schen Theorie Widerstrebendes bei Paulus gefunden haben, nicht bloß etwas sei, das wir nur nicht mit seinen Sätzen in Einklang zu bringen verstanden haben.

Der dritte grundlegende Satz ist dieser: Der Widerspruch zwischen der Verbreitung der Sünde und ihrem Ursprung aus der Selbstentscheidung des persönlichen Willens ist nur zu lösen durch die Annahme eines außerzeitlichen Falles.

Bei dem ersten Vordersatze der Müller'schen Schlussnahme kommt ein Zweifaches in Betracht, die Allgemeinheit der Sünde als Thatsache der Erfahrung und die Sünde als Verderbniss der menschlichen Natur.

Müller hält nicht für richtig, wenn dem Menschen außerhalb der Erlösung aller Antheil am Guten schlechthin abgesprochen wird, weil dies die Erlösungsfähigkeit, die neben dem Erlösungsbedürfniss festzuhalten ist, vernichtet. Vielmehr glaubt er den Bestimmungen der Konkordienformel gegenüber: hominis naturam et personam — peccato originali — prorsus et totaliter — totam esse coram Deo infectam, venenatam et penitus corruptam, so dass sie ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit, durch welche, wenn sie nicht nach der Weise des ascetischen oder rednerischen Sprachgebrauchs, sondern im streng dogmatischen Sinne genommen werden, dem natürlichen Zustande jedes Element von wirklich sittlicher Bedeutung entschieden abgesprochen wird, als einen der Schrift und Erfahrung gemäßeren Ausdruck für den natürlichen Zustand des Menschen den ansehen zu müssen, in welchem

Neander[1]) die paulinische Darstellung dieses Zustandes zusammenfasse — „zwei einander widerstreitende Principien, das Princip des göttlichen Geschlechts, das Gottverwandte in der Anlage des Gottes- und des darin begründeten sittlichen Selbstbewusstseins, die Reaction der religiös-sittlichen ursprünglichen Natur des Menschen und das Princip der Sünde, Geist und Fleisch" — so jedoch, dass jenes Princip durch dieses „in seiner Entwickelung und Wirksamkeit gehemmt, also gefangen gehalten wird." Der Mensch im natürlichen Zustande, ohne den Frieden in der Versöhnung, ist nach Müller's Ansicht eben darum, weil dieser Friede die Wahrheit seines Lebens ist, nicht ein in sich ruhiges, abgeschlossenes, sondern ein in sich entzweites, widerspruchsvolles, unruhiges Wesen, welches gerade dadurch, dass es nicht aufhören kann Frieden und innere Einheit zu suchen, rastlos umhergetrieben wird. Temperamentseigenschaften, jugendliche Bewusstlosigkeit, ausgezeichnete Gunst der äußern Lage, ein ungewöhnliches Maß von Geistesdumpfheit können den innern Zwiespalt verhüllen, aber in der Tiefe liegt er überall verborgen, wartend auf die Veranlassung zum Ausbruch; und in unzähligen Menschen wirkt er mitbestimmend auf alle Zustände ihres Daseins ein, und prägt sich selbst den festen Zügen des Antlitzes als Ausdruck von Unsicherheit und Unbehagen, von Sorge und Angst ein. Eben darum ist es auch die höchste Thätigkeit der im natürlichen Zustande noch vorhandenen Macht des Guten, nicht aus sich selbst eine der göttlichen Forderung entspre-

---

[1]) Pflanzung der K. durch die App. S. 587.

chende Thätigkeit hervorbringen zu wollen — denn das vermag sie keinesweges —, sondern den Menschen zur demüthigen und hingebenden Anschließung an die Erlösung zu treiben; und das an sich Vortreffliche wird in der Wirklichkeit zur schlimmsten Verkehrung, wenn es sich der sich darbietenden Erlösung gegenüber selbstgenugsam und trotzig auf sich selber stellt.

Auch erkennt Müller einen sittlichen Werthunterschied an, der zwischen den Individuen auch abgesehen von der Erlösung besteht, indem es nicht bloß einen Gegensatz giebt zwischen dem Leben in und außer der Theilnahme an der Erlösung, sondern innerhalb des letzten Gebietes einander wieder gegenüberstehen die edeln, überwiegend auf das Geistige gerichteten Naturen, denen es eben darum leichter wird ihre Sinnlichkeit in gewissen Zügeln zu halten, und die gemeinen, dem Materiellen zugewandten Naturen, bald in der Weise wilder Ausschweifung, bald in der Gestalt träger Hingebung Knechte der Sinnlichkeit, die Menschen von wohlwollendem, mildem, versöhnlichem Sinne, von lebendigem Gefühl für Wahrheit und Recht, und hartherzige, hassende Menschen, denen ihrem Interesse gegenüber Wahrheit und Recht gleichgiltig geworden sind.

Durch diese in ihrer Wahrheit unabweisliche Unterscheidung hat sich Müller der Nachweisung der Sünde in den Gebieten, in denen Jeder ihr Vorhandensein ohnehin anerkennt, für überhoben erachtet. Wenn aber sich frage, ob auch in dem Leben der Bessern und Edlern die Sünde irgend wie vorhanden sei, so könne die Antwort auf diese Frage, welche hier noch rein auf das bloße Factum der Thatsünde gehe, uns nur die Erfahrung geben. Wer

aber der Erfahrung von dieser Seite einige Aufmerksamkeit gewidmet habe, der werde es, wiewohl es hier der Natur der Sache nach einen strengen Inductionsbeweis nicht geben könne, doch als unzweifelhafte Thatsache betrachten, dass jedes menschliche Leben, welches die früheste Periode kindlicher Bewusstlosigkeit überschritten hat, auch ein mit wirklicher Sünde irgendwie beflecktes sei. Das Gegentheil zu behaupten gelte ja wohl allgemein als Zeugniss von Unerfahrenheit und Unbekanntschaft mit dem Leben, die man dem jugendlichen Enthusiasmus für verehrte Personen verzeihe, aber nicht dem reifern Bewusstsein.

Die pantheistische Denkweise, obwohl sie die Bedeutung der Sünde vernichte, erkenne doch auf ihre Art das allgemeine Vorkommen derselben im menschlichen Leben an, wie sie denn, weil sie die Zauberformel gefunden zu haben meine, um das Böse auch bis in dessen äußerste Spitzen ihrer Welt als ein nothwendiges Element einzuverleiben, kein Interesse mehr habe, sich den rosenfarbenen Illusionen hinzugeben, durch die sich der theologische Rationalismus so gern die wirkliche Gestalt des menschlichen Lebens verhülle.

Dieser pflege in der Frage um das allgemeine Vorhandensein der Sünde dem Unterschiede zwischen auffallenden Pflichtverletzungen und Freveln, schlimmen Lastern und Entartungen einerseits und den vielfachen Unlauterkeiten und in ihren Gegenständen unbedeutenden Schwachheitssünden andrerseits, die sich in Sinn und Handeln der Menschen einmischen, sie wissen selbst nicht wie, großes Gewicht beizulegen. Für die ersteren habe er in der Regel ein lebhaftes Gefühl der Verwerfung. Von den Fehlern und Ge-

brechen der andern Art sei er sehr bereit anzuerkennen, daß kein menschliches Leben davon frei sei; aber so weit er dies anerkenne, seien sie ihm eben auch unvermeidliche Folgen aus der Endlichkeit und Beschränktheit des Menschen, wegen deren ihn mithin unmöglich im Ernst ein sittlicher Vorwurf treffen könne. Indess wenn dies die Bedeutung jener Unterscheidung wäre, so würde daraus folgen, dass von der Forderung des sittlichen Gesetzes gerade so viel nachgelassen werden müsste, als über diese Tugend, die sich die starke Beimischung von Schwäche und Gebrechlichkeit selbst nicht verbergen könne, hinausgehe. Die allgemeine Schwäche und Gebrechlichkeit des menschlichen Geschlechts sei eben seine Treulosigkeit gegen das, was ihm das schlechthin Heilige sein soll. Und wer das allgemeine Vorhandensein von Schwächen und Gebrechen anerkenne, erkenne eben an, dass sich kein menschliches Leben von der Befleckung mit wirklicher, vor Gott verdammlicher Sünde frei sprechen dürfe. Näher noch gestalte sich diese Thatsache so, dass selbst unter jenen Bessern, insofern sie doch gewiss zugleich die Aufrichtigen seien, nach allem Zeugniss der Erfahrung schwerlich Einer aufzufinden sein werde, der die ernsthafte Versicherung wagte, wenigstens im bestimmten Widerstreit mit seinem Gewissen niemals gesündigt zu haben. Ja gerade in dem Leben jener Bessern würden Sünden, die nicht ohne eine dunklere oder deutlichere Warnung des Gewissens geschehen, in der Regel häufiger vorkommen, als in dem Leben der Übrigen. Es sei das sich entwickelnde und vertiefende Gesetzesbewusstsein, was zunächst dahin führe, dass nur mehr Sünden gegen das Gewissen begangen werden.

In den wesentlichen Bestimmungen der Sünde wider das Gewissen finden die pelagianisirenden Denkweisen die volle Bürgschaft für den Ursprung der einzelnen That aus der Freiheit des Willens und damit für die unverkürzte Möglichkeit ihrer Zurechnung; und doch solle dieses positive Bösesthun in einer Allgemeinheit vorhanden sein, aus der sich denn doch wieder die Nothwendigkeit unumgänglich zu ergeben scheine. Das sei ein so harter Widerspruch, dass jenen Denkweisen, wenn sie ihren Satz von dem unbeschränkten Vermögen des Willens sich jeder Sünde wider das Gewissen schlechterdings zu enthalten behaupten wollen, kaum etwas anderes übrig bleibe, als die Allgemeinheit solcher Übertretungen, mag die Erfahrung sagen was sie will, zu leugnen.

Solle aber der Gesammtcharakter des sittlichen Lebens außer der Erlösung bezeichnet werden, so offenbare er sich zunächst darin, dass es eben von diesem Grundverhältnisse, von der Unzulänglichkeit und Verwerflichkeit seiner selbst vor Gott und von dem Bedürfnisse der Anschließung an eine stärkere göttliche Macht kein in die Tiefe gehendes Bewusstsein habe. Und weil ihm so die radikale Natur der Krankheit oder, wenn diese nicht, doch die radikale Natur der Heilung durch Verleugnung des Eigenlebens und Aneignung eines neuen göttlichen Princips noch verborgen sei, so meine es, insofern überhaupt ein ernsteres sittliches Streben in ihm sei, durch einzelne Leistungen und partielle Selbstbesserungen sich helfen zu können. Aber die eigentliche Quelle dieser Verdunkelungen und Verkehrungen des Bewusstseins und ihrer weitern Folgen sei in dem praktischen Princip zu suchen, welches über das unerlösete Leben herr-

sche, in der in ihrem innersten Grunde ungebrochenen, auf sich beharrenden Selbstheit. Mit diesem allgemeinen Gepräge des natürlichen Zustandes vertrage sich unstreitig nicht bloß jene äußere Rechtschaffenheit und Ehrbarkeit, sondern auch mancherlei ernstere Tugendbestrebungen im Besondern; auch möge solchen Bestrebungen mancher erfreuliche Fortschritt gelingen; aber die wesentliche Schranke dieses Zustandes vermögen sie nicht zu brechen, den Quell eines neuen Lebens, in welchem der Mensch von sich selbst los und frei wird in der Gemeinschaft Gottes, können sie nicht öffnen; das sittliche arbitrium bleibe bei aller relativen Freiheit und Selbstbewegungsmacht im innersten Princip servum.

Verhalte es sich aber so mit dem noch auf sich selbst gestellten sittlichen Leben, so werde ja wohl vermöge jener Schwäche und Gebrechlichkeit von ihm gelten müssen, dass Jeder seine schwache Seite habe, an der ihn die Sünde nur im rechten Augenblick zu fassen brauche, um ihn allmälig in Frevel und Laster zu verstricken. So sei auf diesem Standpunkt der Schirm unsrer Tugend gegen eine im verborgenen Innern lauernde Gewalt, deren Hervorbrechen ihr Untergang sein würde, die Gunst des Zufalls [1]).

Wenn nun die Frage ist, wie Paulus zu dieser Ausführung Müller's über das durchaus allgemeine Vorhandensein der Sünde im menschlichen Geschlechte stehe; so kann nicht bezweifelt werden, dass sowohl die pantheistische Denkweise, als auch die deistisch-pelagianische Auffassung dem Apostel völlig fremd ist. Er weis weder von einer allge-

---

[1]) Vrgl. Müller a. a. O. B. 2. S. 309–343.

mein vorhandenen Sünde, die, weil sie ein nothwendiger Entwicklungsprocess ist, nicht als schuldbare Abirrung von Gott betrachtet werden kann, wie wir bereits bei Beurtheilung der Theorie, welche das Böse aus der ursprünglichen Unfreiheit ableitet, nachgewiesen haben [1]), noch lässt er einen Unterschied zwischen Besseren und Schlechteren in dem Sinne gelten, als ob die Mängel und Fehler im Handeln, welche bei den ersteren vorkommen, nicht als etwas wirklich Böses, nur als verzeihliche Unvollkommenheit, nicht als strafbare Abirrungen, zu betrachten seien.

Die Hauptstelle, an welcher Paulus die Allgemeinheit der Sünde als erfahrungsmäßiges Factum darstellt, ist Röm. 3, 23. *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* Wenn auch ihr Wortlaut zweifelhaft lassen könnte, ob hier nicht bloß, wie noch Bretschneider [2]) annahm, gemeint sei, dass der Mensch nicht vollkommen sei, wie Gott; so macht doch der Zusammenhang jener Stelle gewiss, dass der Apostel ein solches factisches Gesündigthaben Aller meint, welches ein bestimmungswidriges Verhalten, Gesetzwidrigkeit, Abirrung von Gott in sich schließt und vor Gott schuldig macht.

Es spricht jene Stelle die Allgemeinheit der Sünde im Blick auf die Heilsökonomie aus, nach welcher die gesammte Menschheit nur im Glauben an Christus die *δικαιοσύνη* finden könne. Der Apostel fasst an ihr zusammen, was er im Einzelnen über den religiös-sittlichen Zustand der Heiden- und Judenwelt ausgesagt hat. Um zu

---

[1]) S. B. 1. S. 138 ff.

[2]) S. Über die Grundlage des evangelischen Pietismus.

zeigen, dass für die Menschen kein anderes Rettungsmittel vorhanden sei, als die πίστις, hat er deducirt: Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι, und mithin der göttlichen ὀργὴ verfallen. Der Apostel hat 1, 19. mit der Heidenwelt begonnen. Ihre Abgötterei ist ihm nicht die erste und nothwendige Entwicklungsstufe des religiösen Bewusstseins, sondern verschuldeter Abfall von der ursprünglichen Gotteserkenntniss. V. 19—23. Die Folge davon nach Gottes Ordnung und Gericht ist die Sittenlosigkeit, welche theils in Lastern unnatürlicher Wollust, V. 24—27., theils in andern Freveln aller Art, V. 28—32., bestand. Von der Judenwelt aber weist er nach, dass sie, obwohl im Besitze der λόγια τοῦ θεοῦ und ungeachtet ihrer vermeintlichen δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, doch um nichts besser sei, als jene. Cap. 2, V. 1 ff. Wie das Wort Gottes über beide urtheilt, zeigt er durch eine Zusammenstellung von Schriftworten, welche zur einen Hälfte 3,10—12. die Allgemeinheit der Sünde aussagen, und zur andern, V. 13—17., den ganzen Menschen in Wort, Werk und Sinn sündhaft erscheinen lassen. Es wäre nun allerdings durchaus falsch, wenn wir den Apostel so verstehen wollten, als sei das Gesammtbild, in welches die concreten Züge der Sündhaftigkeit zusammengedrängt sind, als eine derartige unterschiedslose Verallgemeinerung zu betrachten, dass die ganze Reihe der namhaft gemachten Sünden in ihrer angegebenen Bestimmtheit bei jedem sich vorfinde, so dass jeder Einzelne sich zum Ausbund aller Sünde in der Weise einzelner moderner Rhetoriker zu machen und die gesammte Sünden-Species sich zuzurechnen habe. Aber eben so we-

nig können wir's nach jener Deduction im Sinne des Apostels finden, wenn die Sünde nur als etwas Vereinzeltes, nicht als Lebens-Typus im Geschlecht behandelt wird. Es ist wahr, der Apostel schildert den damaligen religiös-sittlichen Zustand der Heiden- und Judenwelt. Aber er statuirt keine Ausnahme bei irgend welchem Individuum. Wie nun auf dem Standpunkte einer äußeren sittlichen Atomistik durch nichts die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde zu erweisen ist; so hätte der Apostel, wenn er den damaligen Zustand nur als einen zufälligen, vorübergehenden, nicht als allgemeinen Menschheitszustand außerhalb der Erlösung betrachtet hätte, seine Deduction nicht dazu dienend erachten können, zu beweisen, dass die Menschen ohne Ausnahme der Erlösung bedürftig seien. Und wie die Denkweise, welche bei den Besseren des Geschlechts nur Unvollkommenheiten zugiebt, von Gnade und Versöhnung im Grunde keinen ernsten Gebrauch machen kann; so hätte der Apostel, wenn er gewillet gewesen wäre, einen derartigen Unterschied gelten zu lassen, den Erweis der Allgemeinheit der Sünde nur dazu gebrauchen können, auf einen Erlöser hinzuweisen, der durch Lehre und Vorbild dazu beitrage, die Unvollkommenheiten zu überwinden und abzuthun, nicht aber ihn in den Zusammenhang stellen können, worin er 3, 23 ff. gebracht ist, wonach die Alle, die gesündigt haben, δωρεὰν gerechtfertigt werden durch die Gnade Gottes mittelst der in Christo geschehenen Sühnung im Glauben.

Auf derselben Anschauung beruhen auch nicht bloß die Aussagen des Apostels über den negativen Erfolg des Gesetzes, dass kein Fleisch ἐξ ἔργων νόμου vor Gott gerecht

werde, dass durch das Gesetz die Erkenntniss der Sünde entstehe, Röm. 3, 20., dass es Zorn wirke, Röm. 4, 15., zum Tode verhelfe, Röm. 7, 10., sondern auch die Sätze, in welchen das Versöhnungswerk als für alle Menschen vollbracht bezeichnet wird, Röm. 5,18. 2. Cor. 5, 14. 15. 1. Tim. 2, 4. 6. (2. Cor. 5, 19.), und nach welchen ohne Unterschied bei denen, welche Christo zugehören, ein Kreuzigen des alten Menschen, Röm. 6,4—6., ein Kreuzigen des Fleisches sammt den Lüsten und Begierden, Gal. 5, 24., in Anspruch genommen wird.

Es ist aber hiemit noch nichts darüber entschieden, ob das factische Gesündigthaben ein allgemeines ist, weil jeder Mensch in irgend einem Momente seines Lebens durch freie Wahl von Gott abgewichen ist, oder ob jenes in einem Zustande wurzelt, in welchem jeder Mensch von Anfang seines irdischen Lebens sich befindet. Müller hat nachzuweisen gesucht, dass von diesen beiden Annahmen, wenn anders die Allgemeinheit der Sünde festgehalten werden solle, nur die zweite möglich sei. Nach seiner Ansicht ist es eine ganz oberflächliche und unwahre Vorstellung, die Sünde nur in der einzelnen Handlung oder Unterlassung zu sehen. Diese sei vielmehr auch etwas uns innerlich Einwohnendes, habe nicht bloß in unserm Handeln, sondern auch in unsern Empfindungen, Neigungen, Grundsätzen und Gesinnungen ihren Sitz. Es sei nun zwar im Begriffe nicht bloß möglich, sondern nothwendig, das Element innerer Unreinheit und Verderbniss in uns von der reinen Wesenheit, die Sünde von der an sich guten menschlichen Natur abzusondern. Auch in Beziehung auf das wirkliche

Leben und seine Beschaffenheiten und Thätigkeiten meine wohl gerade eine sorgfältigere Selbsterforschung dieselbe Scheidung vollziehen zu können. Allein je tiefer sie eindringe, desto unabweislicher werde die Wahrnehmung, dass diese Aufgabe nicht rein zu lösen sei. Hinter jeder Absonderung entdecken sich dem geschärften Blick neue Elemente von Unreinheit, die aus mannigfachen an sich berechtigten Neigungen und Thätigkeiten des menschlichen Lebens noch auszuscheiden wären. Es sei also in unserm Innern eine beharrende Wurzel der Sünde, deren Schösslinge sich nur zum Theil als etwas Besonderes wahrnehmen lassen, zum andern Theil aber, ohne dass unsre Beobachtung hier eine bestimmte Scheidung zu vollziehen vermöchte, verschlungen und verwachsen seien in alle Triebe und Entwicklungen unsers Lebens, so dass kein Erzeugniss derselben, und wäre es das edelste, durchaus rein sei von diesem Element.

Wenn nun aber die Frage sei, wie wir in diesen tief gestörten Zustand gekommen sind, so lasse sich kein Augenblick unsers Lebens nachweisen, in dem ein Übergang aus einem reinen, sündlosen Dasein in diesen durch die Sünde entzweiten Zustand stattgefunden hätte. Der Mensch sei in der Sünde drin, er wisse selbst nicht wie. So wie sein sittliches Bewusstsein erwache, finde er auch in sich den Gegensatz gegen dessen Forderung; ja jenes Erwachen selbst scheine sich in der Regel durch diesen thatsächlichen Gegensatz zu vermitteln.

Der Vorstellung eines individuellen Sündenfalls, von der in neuerer Zeit öfters Gebrauch gemacht sei, könne man eine relative Wahrheit nicht absprechen, indem es ja

irgend einen Augenblick in dem Dasein jedes Menschen geben müsse, wo von ihm die erste wirkliche Sünde begangen werde. Jedenfalls aber stelle sich dieser individuelle Sündenfall nicht als die Aufnahme eines ganz neuen Elements in das jugendliche Leben dar, sondern vielmehr als die Entwickelung und Offenbarung einer verborgenen Potenz, als das Erwachen einer in der Tiefe schlummernden Gewalt. Die Sünde entstehe nicht erst in ihm, sie trete nur hervor. Daher könne nur von einer relativen, nicht absoluten Unschuld des Kindes die Rede sein.

Verweise man uns aber an die Freiheit des menschlichen Willens, in welcher ja für Jeden die Möglichkeit liege, die Sünde in sein ursprünglich reines Innere einzulassen; so sei jene nicht bloß nicht geeignet, das Factum zu erklären, dass die Sünde in jedem menschlichen Leben, welches zum sittlichen Bewusstsein erwacht ist, vorkommt, sondern dies werde von ihr aus erst recht unbegreiflich, wenn wir uns zumal vergegenwärtigen, dass die Freiheit nach der Voraussetzung bei gleicher Leichtigkeit sich immer für das Gute wie für das Böse zu entscheiden ja doch nicht dem blinden Zufall dahingegeben sei, sondern durch die Forderungen jenes Bewusstseins sich zu bestimmter Entscheidung verpflichtet finde.

Solle aber alle Sünde aus der sogenannten Schwäche des Menschen als eines sinnlichen Wesens abgeleitet werden, so scheine, wenn dieses möglich wäre, der Unterschied zwischen dieser Ansicht und der von ihr bestrittenen kirchlichen Lehre darauf hinauszulaufen, dass letztere diese in jedem Menschen liegende Disposition zur Sünde als eine Stö-

rung und Verderbniss betrachte, die dem ursprünglichen, von Gott geschaffenen Wesen des Menschen fremd ist und erst durch Abfall und Entartung entstanden sein kann, während erstere in dieser Disposition nichts finde, was nicht mit der guten Ordnung der menschlichen Natur verträglich wäre und aus den nothwendigen Gesetzen ihrer Entwicklung folgte. Damit falle ihr aber nicht bloß dieses zur Last, dass sie, um nur nicht eine entstandene Unreinheit zugeben zu müssen, einen unreinen, die Heiligkeit des Schöpfers verletzenden Begriff von der menschlichen Natur zum Grunde lege, sondern es sei dann auch gar nicht mehr einzusehen, wie sie bei einiger Folgerichtigkeit des Denkens vermögen werde, die wirkliche Sünde, die ja doch aus jener natürlichen Schwäche sich hinreichend erklären solle, als eine Störung jener guten Ordnung zu betrachten.

Es werde sich hienach nicht leugnen lassen, dass die Vorstellung einer absoluten Reinheit des frühen kindlichen Lebens aufgegeben werden müsse, wenn das Vorhandensein der Sünde in jedem entwickelten menschlichen Leben festgehalten werden solle. Es sei vielmehr anzuerkennen, dass jedem menschlichen Individuum eine sittliche Störung, ein Hang zum Bösen angeboren, dass er mithin — als das radikale Böse — in die menschliche Natur selbst eingewurzelt sei [1]).

Wir werden nicht umhin können zuzugeben, dass auch diese zweite Seite des ersten für die Müller'sche hier in Betracht kommende Deduction bedeutsamen Vordersatzes mit

---

[1]) Vgl. Müller a. a. O. B. 2. S. 349 ff.

paulinischer Anschauung Übereinstimmendes enthält. Denn wenn der Apostel auch nirgends ausdrücklich eine Vererbung der Sünde, eine organische Verderbtheit des Einzelnen, eine angeborene Sündigkeit lehrt; so wird sie doch von ihm vorausgesetzt.

Freilich sind zwei der Stellen, auf welche in der Regel das grösste Gewicht gelegt wird, wenn es sich um die in Rede stehende Frage handelt, bei genauer Prüfung als Beweisstellen für eine angeborne Sünde für sich nicht zu gebrauchen.

Denn dass Paulus unter der ἁμαρτία Röm. 7, 7 ff., welche die einzelnen Begierden hervorbringt, die angeborene sündliche Neigung [1]), oder, was auf dasselbe hinauskommen dürfte, das widergöttliche Naturwollen verstehe, womit der Einzelne, ehe er sich bewusster Weise selbst bestimmt, zunächst vermöge seiner gliedlichen Zugehörigkeit zur adamitischen Menschheit, freilich mit eben derselben Persönlichkeit, vermöge welcher er sich selbst bestimmen wird, dem widerstreitet, wie Gott den Menschen will [2]), ist eine Annahme, welche, wenn sie auch aus anderer Darstellung des Apostels her sich als nicht unrichtig empfehlen mag, doch durch diese Stelle selbst als nothwendig nicht gegeben wird. Denn es lässt sich aus ihr, wie B. 1. S. 103. gezeigt ist, nur dies entnehmen, dass Paulus im Rückblick auf seine Kindheit sich bewusst gewesen ist und das Gleiche von den unter dem Gesetz Geborenen angenommen hat, dass zu der Zeit, als das Gebot des positiven Gesetzes zu ihm her-

[1]) Tholuck im Comm. zu der St. S. 367.

[2]) V. Hofmann, Schriftbeweis. I. Hälfte. S. 516 f.

antrat, schon irgend welche Fehlentwicklung in ihm vorhanden gewesen sei. Wie diese bei ihm, bezw. bei den Andern entstanden sei, welchen Antheil daran die Abstammung oder die eigene Selbstbestimmung habe, darüber hat er hier keinen Aufschluss gegeben.

Einen solchen enthält auch Eph. 2, 3. nicht, wie weiter unten [1]) näher nachgewiesen werden wird.

Während aber Röm. 7, 7 ff. und Eph. 2, 3. den Gedanken einer angeborenen Sündigkeit nicht nothwendig zur Voraussetzung haben, liegt diese ganz bestimmt in Röm. 5, 12 ff. und 1. Cor. 7, 14. zu Tage.

Röm. 5, 12 ff. handelt keineswegs, wie von Einzelnen irrig angenommen ist [2]), nur von der Erbstrafe des Todes, sondern es ist an dieser Stelle, wie wir bald näher sehen werden, die Allgemeinheit des Todes in eine solche Abhängigkeit von Adams Fall gesetzt, dass dieselbe als Folge der Sünde erscheint, welche von jenem aus zu allen gekommen ist. Hiemit ist keine Ansicht zu vereinen, welche nicht eine gewisse Abhängigkeit der Sünde, wie sie bei den Nachkommen Adams ist, von der Sünde Adams annimmt, wenn gleich sich nicht sagen lässt, dass Adams Fall als die volle Ursächlichkeit unserer Sünde vom Apostel in der Weise dargestellt sei, dass diese in ihrer ganzen Entwicklung nur unter dem Gesichtspunkte einer physischen Nothwendigkeit aufgefasst werden könnte, so dass es für das menschliche Geschlecht nur Eine Schuld gebe, die Schuld Adams, für die

---

[1]) S. 167 ff.

[2]) Vrgl. z. B. Dähne, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835. S. 68.

Nachkommen nur ein Leiden, das sie um der Sünde Adams willen zu tragen hätten. Denn dies folgt aus der Vergleichung Adams und Christi, wie sie vorliegt, in keiner Weise, da, wenn auch objectiv die volle Ursächlichkeit unserer Gerechtigkeit an Christum angeknüpft wird, die subjective Bedingung, unter der sie uns zu Theil wird, weil sie nicht besonders hervorgehoben ist an dieser Stelle, nicht aufhört ihre Geltung zu haben, und so auch hinsichtlich der Entwicklung der Sünde in den Nachkommen Adams Raum bleibt für die Vorstellung einer durch Selbstentscheidung bedingten Aneignung und Weiterbildung seiner Sünde. Wie die Sünde von Einem zu Allen gekommen sei, in welcher besonderen Weise also unsere Sünde von der Sünde Adams abhängig sei, sagt der Apostel nicht. Allein dass von ihm der Zusammenhang zwischen Adams und der Menschheit Sünde nicht bloß in die freie Nachahmung des Beispiels Adams — in pelagianischer Weise — gesetzt sein könne, hat man mit Recht aus dem zweiten Gliede der Parallele geschlossen, quia, wie Calvin bemerkt, hoc modo Christus exemplar tantum esset iustitiae, non causa. Muss aber Adam als die objective Ursache unserer Sünde gedacht werden, wenn auch diese zu unserer Sünde nur durch eine aus Selbstbestimmung hervorgehende Aneignung werden mag; so bleibt gar nichts anderes übrig, als die Annahme, dass Paulus den bestimmenden Einfluss der Sünde Adams auf die Nachkommen desselben in der natürlichen Fortpflanzung gesehen haben müsse.

Dieselbe Voraussetzung einer angeborenen Sündigkeit, Unreinheit, liegt in 1. Cor. 7, 14., wo von Paulus die For-

derung, dass ein zu Christo bekehrter Ehegatte mit dem noch ungläubigen beisammenbleiben soll, durch den Satz begründet wird: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί· καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀνδρί*, dieser Satz aber weiter durch die Bemerkung gestützt wird: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι· νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν.* Dass unter *τέκνα ὑμῶν* nicht bloß die Kinder aus den gemischten Ehen, sondern die Christenkinder überhaupt zu verstehen sind, ergiebt sich sowohl daraus, dass sonst *ὑμῶν* zu allgemein wäre [1]), und die Begründung ungenügend, da denen, die in den gemischten Ehen eine Verunreinigung des christlichen Theils erblickten, das Geheiligtsein von Kindern aus gemischten Ehen unmöglich als eine sich von selbst verstehende Thatsache entgegengehalten werden konnte, indem sie dieselbe nach dem Zusammenhang ihrer Denkungsart nicht anerkannt haben würden [2]), als auch vorzüglich daraus, dass es dem Apostel an unserer Stelle darauf ankam, die sittliche Artung eines sittlichen Lebensverhältnisses durch die eines anderen zu beleuchten [3]). Was also der Apostel voraussetzt, ist dies, dass man mit gleichem Rechte die elterliche Gemeinschaft mit den Kindern, wie die eheliche mit einem nicht christlichen Gatten für unverträglich mit der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde erachten könnte, mithin, dass Kinder in einer Qualität geboren werden, in welcher sie mit dem Wesen christlicher Gemeinschaft in einem solchen Widerspruch stehen, wie dieser bei den Ungläubigen statt-

[1]) Vrgl. de Wette, Rückert, Osiander zu d. St.
[2]) J. Müller a. a. O. B. 2. S. 378.
[3]) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 514.

findet. Bei dieser Qualität aber nur an die Profanität der Kinder im Gegensatz zu einer äußerlich kirchlichen Heiligung, einer ἁγιότης als höherem Analagon der jüdisch-theokratischen Gottgeweihtheit zu denken [1]) geht deshalb nicht an, weil man dabei genöthigt ist, die Begriffe ἅγιος und ἁγιάζειν auf das Verhältniss zu Gott oder zur christlichen Gemeinde zu beziehen, während nichts anderes als die sittliche Thunlichkeit einer Gemeinschaft in natürlichem Lebensverhältnisse dargethan werden soll. Es handelt sich nicht darum, daß der ungläubige Gatte durch den gläubigen im Verhältniss zu Gott oder zur christlichen Gemeinde geheiligt wird, so dass die Gottgeweihtheit auf die nicht christliche Ehehälfte übergeht, sondern darum, dass der gläubige Gatte der christlichen Gemeinschaft nicht unwerth wird durch sein eheliches Verhältniss zu dem ungläubigen, indem die Heiligkeit christlicher Gemeinschaft sich über den ungläubigen Ehegatten in seinem Verhältniss zu dem gläubigen gerade so erstreckt, wie sie sich über die Kinder in ihrem Verhältniss zu den christlichen Eltern erstreckt. Sind aber danach die Christenkinder dadurch geheiligt, dass die Heiligkeit christlicher Gemeinschaft sich auf sie in ihrem Verhältnisse zu den Eltern erstreckt, und würden sie ohne jene Gemeinschaft, welche sie in ihre Heiligkeit einschließt, als unrein gelten müssen (ἀκάθαρτα); so kann Paulus bei der Unreinheit derselben nicht ihre Profanität als eine aus der Unzugehörigkeit zum christlich-theokratischen Verbande folgende Qualität im Sinne haben, da für diese daraus, wenn der ungläubige Gatte nicht durch

---

[1]) So Meyer, kritisch-exeget. Komm. Abth. 5. A. 2 Gött. 1849. S. 149 f.

den gläubigen die aus der Zugehörigkeit zum christlich-theokratischen Verbande hervorgehende Heiligkeit oder kirchliche Gottgeweihtheit empfing, nur bei der nicht zu erweisenden Voraussetzung [1]), dass die Kindertaufe noch überall nicht geschehen sei, folgte, dass sie jene Geweihtheit nicht besäßen, hier aber auch überall nicht davon die Rede ist, wie die äußere Zugehörigkeit des Einen zur Christengemeinde die fehlende äußere Zugehörigkeit des Andern ersetzen oder decken kann. Folglich kann Paulus bei ἀκάθαρτα nur eine Unreinheit meinen, die den Kindern von Geburt an eben so eignet, wie den Ungläubigen, deren Theilnahme an der allgemeinen Befleckung des menschlichen Lebens noch nicht durch die Glaubensgemeinschaft mit dem Erlöser aufgehoben ist.

Wenn aber so das Zwiefache, das bei dem ersten Müller'schen Vordersatze in Betracht kommt, insoweit bei Paulus sich findet, als er sowohl die Allgemeinheit der Sünde lehrt, als auch die Voraussetzung hat, dass die Sünde von Adam her angeboren werde, so wird die Frage, von deren Beantwortung die Entscheidung, ob die Müller'sche Theorie innerhalb des paulinischen Lehrgehalts zulässig erscheine, hauptsächlich abhängt, die sein, ob Müller mit dem Apostel hinsichtlich des zweiten Vordersatzes in Uebereinstimmung sei, nach welchem der Ursprung der Sünde in der Selbstentscheidung des persönlichen Willens (bei Allen) liegen soll.

Es kommt hier Alles darauf an, ob die Schuld der Person in der Sünde, welche nach Müller das Urtheil

[1]) Vrgl. Höfling, das Sacrament der Taufe, B. 1. Erlang. 1846. S. 99 ff.

begründet, dass sie durch ihre Selbstentscheidung Urheberin ihrer Sünde ist, auch auf die angeborne Sündhaftigkeit mit zu beziehen sei, so dass ganz uneingeschränkt der Satz gilt: wo Sünde ist, da ist Schuld, und nicht bloß mit der wirklichen Sünde, sondern auch mit der angebornen Sünde die Schuld unauflöslich verknüpft ist.

Es ist nicht zu leugnen, dass in dem Begriffe der Schuld die Sünde sich auf ihr eigenes Subject zurückbezieht. Aber es ist nicht nothwendig die angeborne Verderbniss, weil aus ihr irgend welche wirkliche Sünde hervorgeht, weil sie also zu irgend welcher Verschuldung dessen führt, in dem sie ist, selbst als schuldbare Sündhaftigkeit zu betrachten. Denn in dem Begriffe der Sünde liegt, wie Müller selbst anerkennt, zunächst nur das Objective, dass ein dem göttlichen Willen widerstreitendes Factum, sei es nun That sei es Zustand, anzunehmen ist. Man kann daher nur sagen: die subjective Seite, — der Urheber, dem zugerechnet werden kann —, tritt nur insoweit hinzu, als Schuld hinzutritt, da Schuld so weit vorhanden ist, als Sünde dem Menschen als ihrem Urheber zugeschrieben werden muss. Nicht aber lässt sich sagen: das erste Moment im Begriffe der Schuld ist dieses, dass die bestimmte Sünde dem Menschen, in dem sie ist, als ihrem Urheber zugeschrieben werden muss [1]). Denn nicht absolut gilt, dass wir von der Sünde das unmittelbare Bewusstsein haben, dass sie nicht bloß in uns, sondern auch von uns ist; sondern wir haben dieses Bewusstsein eben nur so weit, als wir uns schuldig fühlen.

[1]) Müller a. a. O. B. I. S. 263 ff.

Es ist deshalb aus dem Zusammenhange, welchen der Begriff der Schuld mit dem Begriff der Sünde hat, nicht ohne Weiteres zu schließen, dass Paulus, weil er eine durchgängige Allgemeinheit der Sünde voraussetzt, der angebornen Sündhaftigkeit das Moment der Schuldbarkeit vindiciren müsse.

Indess dass nach Paulus die Schuld der Person ganz allgemein in der Sünde liegen soll, wodurch das Urtheil entsteht, dass sie durch ihre Selbstentscheidung Urheberin ihrer Sünde ist, glaubt Müller[1]) aus Eph. 2, 3. erwiesen, an welcher Stelle die Schrift ihr Schuldig unmittelbar ausspreche über jeden Menschen, wie er von Natur, also von seiner Geburt her ist. Es kommt aber nach seiner Meinung in der Hauptsache auf dasselbe hinaus, wenn man die Schuld nur auf die wirkliche Sünde bezieht, jedoch aus der angebornen Sündhaftigkeit unfehlbar irgend welche wirkliche Sünde entspringen lässt, indem eine angeborne Sündhaftigkeit, die Jeden schuldig macht, offenbar selbst mit der Schuld unauflöslich verknüpft sei.

Allein da eine Sündhaftigkeit, welche unvermeidlich zu wirklicher, schuldbarer Sünde führt, deshalb noch nicht selbst eine selbstverschuldete ist, so würde sie nicht die Schuld der Person, in der sie ist, aufweisen, sondern nur die Nothwendigkeit nahe legen, den Widerspruch anzuerkennen oder zu lösen, der zwischen einer Sünde liegt, die schuldbar ist und doch unvermeidlich sein soll.

---

[1]) Vrgl. a. a. O. B. 2. S. 377 f.

Lässt sich aber in der That die persönliche Verschuldung des Einzelnen auf die angeborne Sündhaftigkeit nicht mit beziehen, da der Mensch bei dem, was er von Geburt ist, eine Verantwortlichkeit nicht besitzen kann; so steht der eine der Sätze, welche Müller zu seiner Lösung des Problems drängen: alle Menschen sind Sünder, und: wo Sünde ist, da ist Schuld, keinesweges fest. Denn dann lässt sich auch Sünde denken, wo keine Schuld ist. Dann folgt aber aus dem Widerspruche zwischen der persönlichen Verschuldung, welche alle auf sich haben, und der Einwurzelung der Sünde in die menschliche Natur nicht, dass jenseits unseres individuellen Daseins durch persönliche Selbstentscheidung unsere Sündhaftigkeit begründet sein müsse, da diese Folgerung nur bei der Voraussetzung einer angebornen Sünde, welche wirkliche schuldbare Sünde ist, statthaft sein würde, sondern es folgt aus jenem Widerspruche nur dies, dass die wirkliche Sünde entweder nicht die unvermeidliche Folge der angebornen Sünde, oder dass, wenn sie eine solche ist, keine Sünde ist, um deretwillen die Person, in der sie ist, Schuld hat, oder dass sie die scheinbar widersprechenden Momente der Nothwendigkeit und der Freiheit dergestalt an sich haben müsse, dass sie theils nicht und theils doch als Schuld mit sich führend zu betrachten sei.

Die Müller'sche Schlußfolgerung würde mithin nur für den Fall als richtig anzuerkennen sein, wenn die Voraussetzung einer angebornen schuldhaften Sündhaftigkeit richtig wäre. Denn dann würde sie ein Problem wirklich lösen, welches die kirchliche Lehre ungelöst hinstellt, insofern diese nicht nachzuweisen im Stande ist, wie es möglich sein

soll, dass die Erbsünde, welche sie als schuldbare Sünde fasst, wirklich Schuld begründen könne.

Die einzige Stelle der heiligen Schrift indess, durch welche Müller das Schuldig in der angebornen Sünde zu begründen versucht hat, Eph. 2, 3., muss bei richtiger Erklärung der in ihr enthaltenen Momente als eine solche betrachtet werden, durch welche jenes Schuldig nicht zu erweisen steht.

Die kritisch gesicherte Lesart der Stelle ist: *καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς*. Zu sicher hat Müller diese Stelle für ein ausdrückliches dictum probans für die Lehre genommen, dass schon der angeborene Sündenhabitus vor dem göttlichen Gerichte Schuld begründe, indem er als Sinn der paulinischen Worte annimmt, dass die Christen aus den Juden, wie auch die Übrigen, nach ihrer natürlichen, angeborenen Beschaffenheit Gegenstände der göttlichen Strafgerechtigkeit gewesen seien. Da der Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit den der Schuld zum Correlat hat; so wäre Müller's Folgerung richtig, wenn die Erklärung von *τέκνα φύσει ὀργῆς*, die er annimmt, als zulässig angesehen werden könnte.

Nach meiner Ansicht geht dies indess nicht an. Man hat sich fast allgemein gewöhnt, *τέκνα* mit *ἤμεν* und *ὀργῆς* mit *τέκνα* zu verbinden und zu übersetzen: wir waren Kinder des Zornes von Natur. Verbindet man die Ausdrücke in dieser Weise, so kommt alles darauf an, wie *φύσει* zu nehmen ist.

„*Φύσις* ist", wie Harless im Commentar zu der Stelle richtig bemerkt hat, „seinem Grundgedanken nach das

Gewordene im Gegensatze zum Gemachten, d. h. es ist dasjenige, was nach unserem Urtheile den Grund seines Daseins in eigener Entwickelung, nicht in hinzugekommener Einwirkung eines Anderen hat. Daher ist φύσις, seinem concreten Begriffe nach, als Inhalt alles Gewordenen: rerum natura, in der Abstraction seines philosophischen Begriffes ist φύσις Gegensatz von θέσις. Φύσις eines einzelnen Dinges bezeichnet die Eigenthümlichkeit seines Wesens, die mit seinem Dasein zugleich gegeben ist, im Gegensatz zu jeder hinzugekommenen Qualität; demnach heißt φύσει εἶναι oder ποιεῖν τι, sua sponte facere, esse aliquid und natura esse aliquid, etwas sein, thun vermöge eines nicht gemachten, sondern ursprünglichen Zustandes (εἶναι) oder Triebes (ποιεῖν)."

Es ist nun aber bei der obigen Verbindung der Ausdrücke eine zwiefache Bestimmung des mit φύσει bezeichneten Verhältnisses sowohl, als eine zwiefache Fassung des bei φύσει zu denkenden Gegensatzes möglich.

Es ist behauptet worden, φύσει bezeichne nicht nothwendig ein angebornes Verhältniss, sei nicht nothwendig gleich γενέσει, so dass die Zorneskindschaft ἔμφυτος sei, sondern es könne ebensowohl ein durch Entwickelung einer nativa indoles hergestelltes bezeichnen. So von Meyer und de Wette. Auf diese Weise ist indess das die angeborne Schuld Beweisende aus unserer Stelle nicht zu entfernen. Unhaltbar ist die Berufung de Wette's auf Röm. 2, 14., wo die sittliche Natur des Menschen günstiger gezeichnet sein soll, weil aus jener Stelle sich nicht der Satz ableiten lässt, dass die Sünde den Heiden nicht angeboren sei. Der

Einwand Meyer's aber, dass Paulus namentlich auch den Tod als Strafe der Sünde nicht von angeborener, sondern von gethaner Sünde ableite, beruht auf seiner von ihm selbst jetzt zurückgenommenen Erklärung von ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, Röm. 5, 12. in den ersten Auflagen seines Kommentars. Richtig bemerkt Lechler [1]), dass Meyer eine angeborene Zorneskindschaft indirect und wider Willen zugegeben habe, denn „eine durch Entwickelung natürlicher Disposition entstandene Zorneskindschaft" habe ja doch, dem Begriff selbst nach, in der natura und der nativitas ihren letzten zeitlichen Grund. Mag man sich also immerhin auf Röm. 2, 14. 1. Cor. 11, 14. Xen. Memor. 1, 2, 14. 4, 1, 3. Joseph. Antt. 7, 7, 1. berufen dürfen, um zu erweisen, dass φύσις nicht nothwendig ein angebornes Verhältniss bezeichne; so wird man doch mit Philippi [2]) sagen müssen, dass es „nicht ein durch Entwickelung einer nativa indoles hergestelltes, sondern ein durch Entwickelung einer nativa indoles hergestelltes" bezeichne. „Denn auch da, wo etwa faktisch bei der Entwickelung der freie Wille mitgewirkt hat, bleibt dieser doch bei dem φύσει Seienden gänzlich außer Betracht; ja das φύσαι εἶναι, selbst wenn es ein entwickeltes Sein bezeichnet, negirt nicht nur jeden von außen herankommenden Faktor, sondern auch jede freie Willensmitwirkung, und fasst auch den gewordenen intellectuellen oder ethischen Zustand als das naturgemäße, also innerlich nothwendige Produkt der angeborenen Anlage.

[1]) S. das apostol. u. nachapostol. Zeitalter. 2. A. Stuttg. 1857. S. 107.

[2]) Kirchliche Glaubenslehre. III, 205 f.

Mag also der Apostel mit seinem τέκνα φύσει ὀργῆς Zorneskinder von Geburt oder Zorneskinder von Natur im Sinne von Zorneskindern vermöge einer durch angeborene Anlage naturnothwendig gewordenen Beschaffenheit meinen, auch im letzteren Falle behalten wir ein wenn auch nur mittelbares, doch nicht weniger entscheidendes dictum probans für das fragliche Dogma", falls, was ich für unzulässig halte, τέκνα mit ὀργῆς, wie es gewöhnlich geschieht, verbunden wird.

Es ist aber τέκνα von ὀργῆς durch φύσει getrennt. Dies ist den Exegeten immer aufgefallen. Indess statt getrennt zu halten, was getrennt ist, haben sie, von der Voraussetzung ausgehend, dass τέκνα mit ὀργῆς zu verbinden sei, das Auffallende in der Stellung des Wortes φύσει künstlich zu erläutern gesucht.

Dies ist verschieden geschehen je nach der Fassung des bei φύσει zu denkenden Gegensatzes.

J. Müller ist der nach dem Vorgange von Chemnitz durch Harless und auch von Hofmann [1]) vertretenen Ansicht, dass Paulus bei φύσει nicht den Gegensatz gegen die Ableitung des von ihm bezeichneten Zustandes aus einer erst später eintretenden Willensrichtung im Sinne habe, sondern den Gegensatz gegen das, was sie, die ehemaligen Juden, durch die göttliche Offenbarung und Gnadenordnung waren, nämlich das Bundesvolk Gottes, vrgl. Röm. 9, 4. Daraus soll sich denn auch die Stellung des φύσει erklären, welche nach v. Hofmann's Meinung nicht

---

[1]) Schriftbeweis. 1. Hälfte. S. 564.

den Grund hat, dass es mit τέκνα, sondern dass es mit ὀργῆς näher verbunden sein soll, um demselben, da ja doch die von Israel dem geliebten Volke Gottes angehörten, zur Erklärung und Rechtfertigung zu dienen. Als Angehörige des Volkes Gottes waren die einzelnen Juden בָּנִים־לַיהוָה, aber abgesehen davon waren sie τέκνα ὀργῆς, und bedurften also eben sowohl, wie die Übrigen, der Versöhnungsthat Christi, um von dem Zorne erlöst und vor ihm bewahrt zu werden.

Indess diese Fassung des Gegensatzes muss bei näherer Prüfung unhaltbar erscheinen. Es ist gegen sie auch bei der näheren Verbindung des Wortes φύσει mit ὀργῆς das große Bedenken, dass die Juden Angehörige des Volkes Gottes eben *nach ihrer Abstammung* waren, sie also nicht zugleich als Kinder des Zorns *von Geburt* innerhalb des erwähnten Gegensatzes bezeichnet werden konnten. Denn man wird nicht sagen können: die vom Apostel Bezeichneten waren τέκνα φύσει ὀργῆς als Angehörige der adamitischen Menschheit, was sie abgesehen davon waren, dass sie als Juden nach objectiver Wahl Kinder der Gnade waren. Denn dafür, dass sie dies seien, konnte Paulus nicht etwa darauf recurriren, dass die gläubigen Glieder des A. B. so zu betrachten sind, da nicht von solchen, sondern von τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας die Rede ist, sondern lediglich auf ihre durch Abstammung documentirte Zugehörigkeit zu dem erwählten Gottesvolk. Wollte man aber den Gegensatz so stellen, dass man sagte: auch die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας waren immer nach objectiver Wahl Kinder der Gnade, und nur ihrer subjectiven Beschaffenheit nach Kinder des Zorns, so

wäre dies ein an sich richtiger und paulinischer Gedanke, aber dann konnte bei ihnen wohl die ihnen nach objectiver Wahl durch ihre Abstammung anhaftende Eigenthümlichkeit, nicht aber ihre subjective Beschaffenheit als φύσει seiend bezeichnet werden, da ja bei ihnen gerade in ihrer actuellen ἀπείθεια eine nicht naturnothwendige Verwerfung der göttlichen χάρις statt fand.

Es würde also bei der angegebenen Verbindung der Worte τέκνα φύσει ὀργῆς nichts übrig bleiben, als bei φύσει den Gegensatz zu dem sündigen Thun zu denken, welches in den voraufgehenden Worten: ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν geschildert ist. Diese Fassung des Gegensatzes ist neuerdings wieder von Philippi [1]) vertheidigt worden, nach dessen Meinung der Apostel ab effectu ad causam aufsteigt, und φύσει nicht im beschränkenden, sondern im steigernden Sinne gebraucht ist. Dann sei aber auch klar, dass φύσει eben im Gegensatze zu der actuellen Sünde sich nur auf die mit der Geburt selbst gesetzte Sündhaftigkeit beziehen könne, also gleich γενέσει sein müsse, so dass wir also ein unmittelbares dictum probans für die mit der Geburt selbst gesetzte Zornverfallenheit des menschlichen Geschlechts anzuerkennen haben.

Indess gegen diese Fassung spricht entschieden, was von Meyer zu d. St. bemerkt ist, dass φύσει so einen Nachdruck hätte, welcher seine kritisch gesicherte Stellung,

---

[1]) Kirchliche Glaubenslehre, III, 207 f.

wie sie in der recepta ist (*καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς*), nur ungehörig erscheinen ließe; ja nicht einmal die Stellung bei Lachm. (*καὶ ἦμεν φύσει τέκνα ὀργῆς*) wäre hinreichend entsprechend, sondern man müsste logischer Weise erwarten: *καὶ φύσει ἦμεν τέκνα ὀργῆς*: „und (schon) durch Geburt waren wir Zorneskinder", worin der Quell des sündigen Thuns läge. Dieser gegründete Einwand wird durch das nicht entkräftet, was Philippi[1]), um die Stellung des *φύσει* hinter *τέκνα*, bei seiner Auffassung des Gegensatzes, zu erklären, beigebracht hat. Er meint, diese Stellung erkläre sich daraus, dass der Apostel nach der Schilderung der actuellen Sündhaftigkeit der Judenchristen vor ihrer Bekehrung zuerst einfach sagen wollte: *καὶ ἦμεν τέκνα ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί*, „und waren (eben in Folge unseres sündigen Verhaltens) Kinder des Zornes, wie die Heiden." Er füge dann aber das *φύσει* als nachträgliche Bestimmung des *τέκνα* hinzu, um steigernd zu markiren, dass sie nicht nur wegen ihrer actuellen Sünde, sondern sogar schon von Natur Zornverfallene gewesen seien. So habe das *φύσει* seine angemessene Stellung. Hätte er hingegen gesagt: *καὶ φύσει ἦμεν τέκνα ὀργῆς*, so hätte es den Schein gewinnen können, als wären sie nur von Geburt, nicht auch wegen ihres sündhaften Wandels dem Zorngerichte Gottes unterstellt gewesen. Es ist mir unmöglich einzusehen, wie die Stellung des *φύσει* hinter *τέκνα* jenen Schein, wenn er durch die Stellung des *φύσει* vor *ἦμεν* hätte entstehen können, zu beseitigen im Stande ist. Die Steigerung aber,

---

[1]) A. a. O. S. 308 f.

welche Philippi gesehen hat, würde in der That nur in der Stelle liegen, wenn φύσει vor ἦμεν stände, wiewohl dem, der dies nicht aus Sprachtact anerkennt, es sich nicht weiter beweisen lässt. Das Motiv, steigernd zu markiren, dass sie schon von Natur Zornverfallene gewesen seien, konnte unmöglich eine Stellung des Worts zu Wege bringen, welche höchstens, wenn es beschränken sollte, sich erklären lässt. Wir haben aber oben gesehen, dass die Erklärung, welche es restrictiv fasst, wegen des in unzulässiger Weise von ihr dem φύσει im Gedanken gegebenen Gegensatzes nicht angeht.

So sind wir genöthigt, die gewöhnliche Verbindung der Worte ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς aufzugeben, gegen welche außerdem, es möge der Gegensatz zu φύσει in der einen oder andern Weise bestimmt werden, die Erwägung spricht, dass man im Zusammenhange der Stelle weder den einen noch den andern bei jener Verbindung der Worte entstehenden Gedanken erwartet.

Liest man unsere Stelle unbefangen, so erwartet man nach der Schilderung der actuellen Sündhaftigkeit der Judenchristen keinen anderen Gedanken, als den, dass sie in Folge dieser Sündhaftigkeit Zornverfallene gewesen seien. Und wenn der Apostel hinzufügt: ὡς καὶ οἱ λοιποὶ, wie auch die Heiden, so kann man nur den Zwischengedanken erwarten: obwohl sie, die Judenchristen, von Haus aus in einem bevorzugten Verhältnisse zu Gott gestanden haben. Diese und keine andere Gedanken hat aber der Apostel mit den Worten: καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί ausgesprochen. Man trenne nur, was getrennt ist, und

stelle in Gegensatz, was den Worten nach im Gegensatz steht. Offenbar ist ὀργῆς durch φύσει von τέκνα getrennt. Was mit ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί ausgesagt wird, steht im Gegensatze zu dem, was mit τέκνα φύσει bezeichnet ist. Trennt man so, was den Worten selbst nach getrennt ist, setzt vor τέκνα ein Komma und hinter φύσει ein Komma, so verbindet sich ὀργῆς mit ἦμεν, und τέκνα φύσει ist im Gegensatz zu ὀργῆς zu fassen: καίπερ τέκνα φύσει ὄντα. „Wir waren in Folge unserer actuellen Sündhaftigkeit, obgleich Kinder von Natur, Zornverfallene wie auch die Heiden.“ Obgleich wir nach objectiver Wahl als Angehörige des Gottesvolkes Kinder waren, so gab uns dieser Vorzug bei unserer subjectiven Beschaffenheit: καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν κτλ. keine Deckung gegen die ὀργὴ Gottes; wir standen in ihrem Bereich, waren ihr verfallen, wie auch die Übrigen. Bei dieser Erklärung ist ὀργῆς, mit ἦμεν verbunden, ein possessiver Genitiv; ἦμεν ὀργῆς heißt: wir waren Zornverfallene. Dieser Gebrauch des Genitivs bei εἶναι, γίγνεσθαι ist nicht ungewöhnlich, wenn der Genitiv ein persönlicher Begriff ist. Vrgl. Plat. Gorg. p. 508. D. εἰμὶ δὲ ἐπὶ τῷ βουλομένῳ, ὥσπερ οἱ ἄτιμοι τοῦ ἐθέλοντος, ἄν τε τύπτειν βούληται, stehe in der Gewalt eines jeden, der will. Politic. p. 307. E. ἔλαθον αὑτοί τε ἀπολέμως ἴσχοντες, — ὄντες τε ἀεὶ τῶν ἐπιτιθεμένων, eine Beute derer, die sie angreifen. Soph. Oed. C. 752. τοὐπιόντος, eine Beute des Kommenden, des ersten, besten, der herankommt. Soph. Oed. T. 917. ἀλλ᾽ ἔστι τοῦ λέγοντος, ἢν φόβους λέγῃ, er gehört als Eigenthum ganz dem, der Schreckliches erzählt. Aus dem N. T. vrgl. Akt. 27, 23. τοῦ θεοῦ,

οὖ εἰμί. 1. Cor. 3, 21. 23. *πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.* Röm. 14, 8. *τοῦ κυρίου ἐσμὲν* u. a. St. Es findet sich aber auch im Griechischen, wenn gleich selten, bei *εἶναι* der Genitiv, wenn das Subject ein persönlicher, der Genitiv ein sachlicher Begriff und eine Hingabe jenes an diesen zu denken ist. Z. B. Thucyd. I, 113, 2. *ὅσοι τῆς αὐτῆς γνώμης ἦσαν.* V, 46, 4. *ὅσοι ἄλλοι τῆς αὐτῆς γνώμης ἦσαν.* Xen. Hell. II, 4, 36. *ἀμφότεροι τῆς μετὰ Παυσανίου γνώμης ὄντες μᾶλλον ἢ τῆς μετὰ Λυσάνδρου.* Aristoph. Plut. v. 246. *ἔγωγε τούτου τοῦ τρόπου πώς εἰμ᾽ ἀεί.* Aeschin. in Ctesiph. 168. *ἐγὼ μὲν μεθ᾽ ὑμῶν λογιοῦμαι ἃ δεῖ ὑπάρξαι ἐν τῇ φύσει τῷ δημοτικῷ ἀνδρὶ καὶ σώφρονι — ὑμεῖς δ᾽ ἀντιθέντες — θεωρήσατ᾽ αὐτὸν, μὴ ὁποτέρου τοῦ λόγου, ἀλλ᾽ ὁποτέρου τοῦ βίου ἐστίν.* Demosth. in Aristog. 88. *οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν οὔτε λόγων οὔτ᾽ ἔργων ἐστὶν ἡ νεότης τῷ γήρᾳ.* Demosth. *πρὸς Παντ.* 53. *οἳ τέχνην τὸ πρᾶγμα πεποιημένοι μήτε συγγνώμης μήτ᾽ ἄλλου μηδενός εἰσιν ἀλλ᾽ ἢ τοῦ πλείονος.* Pindar. Pyth. 3, 108. *γνῶναι, οἵας ἐσμὲν αἴσας.* Demosth. contr. Phil. 3, 56. *ἦσαν ἐν Ὀλύνθῳ τινὲς μὲν Φιλίππου καὶ πάνθ᾽ ὑπηρετοῦντες ἐκείνῳ, τινὲς δὲ τοῦ βελτίστου.* (Liv. 23, 14. plebs novarum, ut solet, rerum atque Hannibalis tota esse). Plat. Gorg. c. 37. *ὁ μὲν γὰρ Κλεινίειος οὗτος ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων, ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν.* Auf dieselbe Weise wird *εἶναι* mit dem Genitiv im N. T. gebraucht; z. B. Luc. 9, 55. *Οὐκ οἴδατε, οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς;* welchem Geiste ihr angehört. Akt. 9, 2. *ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας.* 1. Cor. 14, 33. *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας*

ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης, Gott wirkt nicht Verwirrung, sondern Frieden. 1. Thess. 5, 5. οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους. V. 8. Ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν. Hebr. 10, 39. Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς. 12, 11. Πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι, ἀλλὰ λύπης. Die Supplirung des καίπερ ὄντα bedarf der Rechtfertigung nicht, da sie an sich zulässig ist, und der Zusammenhang sie natürlich erscheinen lässt. Was aber endlich das Wort τέκνα betrifft, so ist es nicht gleich τέκνα θεοῦ in dem Sinne, wonach die durch Christum Erlösten und Versöhnten als Gottes Kinder betrachtet werden. Paulus konnte nicht sagen wollen, dass die Judenchristen dies φύσει seien. Dagegen würde auch das Folgende, namentlich χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, sprechen. Kinder von Natur waren die Juden nicht rücksichtlich der neutestamentlichen, sondern der alttestamentlichen χάρις, insofern sie im Gnadenbunde der Verheißung standen. Sie heißen schlechtweg τέκνα Jes. 63, 8. Οὐχ ὁ λαός μου; τέκνα οὐ μὴ ἀθετήσωσι. So aber heißen sie nicht bloß, insofern sie subjectiv gläubig sind, sondern so heißen sie in Gemäßheit des Rathschlusses, wonach Gott Israel an Kindesstatt aufgenommen hat. Es ist sein erstgeborner Sohn, 2. Mos. 4, 22. Er hat ihn geliebt und mit ihm den Bund der Gnade aufgerichtet, 2. Mos. 19, 5. 6. 5. Mos. 5, 2. (Akt. 2, 39.). Fallen sie ab, so sind sie abtrünnige Kinder, Jer. 3, 14. Jes. 30, 1. 1, 2. 4. Ezech. 21, 10. 13. Dass sie den Charakter haben, Kinder zu sein, darauf zielt auch Christi Wort Matth. 15, 26. Οὐκ ἔξεστι λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.

Und von dieser alttestamentlichen Kindschaft als einem Vorzuge der Juden redet Paulus Röm. 9, 4. *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι* [1]). Dieselbe Vorstellung mit derselben gegensätzlichen Beziehung, die an unserer Stelle vorliegt, ist von ihm ähnlich Röm. 11, 21. ausgesprochen: *εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται.* Der ganze Gedankengang ist auf diese Weise an unserer Stelle derselbe, wie in den ersten Capiteln des Römerbriefs; nur wird an ihr, was dort weiter ausgeführt ist, in den prägnanten Gegensätzen kurz ausgesprochen. „Obwohl wir Kinder waren von Natur, so dass wir unserer Abstammung nach im Gnadenbund der Verheißung standen, waren wir doch durch unsere Sünden in das Bereich der *ὀργὴ* gerathen. Gott aber war reich im Erbarmen, *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς* machte er uns Todte wieder lebendig u. s. w.

Von angeborner Schuld ist so an unserer Stelle keine Rede; sie ist weder als mittelbares, noch als unmittelbares dictum probans für eine durch Zeugung fortgepflanzte, angeborene zurechenbare Verschuldung zu gebrauchen [2]).

---

[1]) Vrgl. Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie. S. 231—257. Hengstenberg zu Ps. 2, 7.

[2]) Eine im Grundgedanken mit der von mir gegebenen Erklärung von Eph. 2, 3. übereinstimmende Erklärung hat Dr. Nickel in Reuter's Repertorium, 1860, Oct. S. 16 vorgetragen. Dieselbe ist indess in der Weise, wie er sie mitgetheilt hat, philologisch nicht zu halten. Er erklärt so: *καὶ ἦμεν, τέκνα φύσει, ὀργῆς (τέκνα)*: und waren, Kinder (Gottes) von Geburt, Zornes Kinder.“ Er beruft sich auf den auch für's N. T. anzuerkennenden (vrgl. Röm. 2, 28. 29. Eph. 2, 8.

Indeſſ wir ſind nicht geſonnen, uns auf den Nachweis zu beſchränken, daſſ die Müller'ſche Schluſſfolgerung im Zuſammenhange des pauliniſchen Lehrgehalts nicht nothwendig ſei, inſofern der zweite ſeiner Vorderſätze, welcher die Annahme enthält, daſſ nicht bloß mit der wirklichen Sünde, ſondern auch mit der angeborenen Sünde die Schuld unauflöslich verknüpft ſei, als pauliniſch nicht nachgewieſen werden kann. Wir ſind der Anſicht, daſſ einzelne Momente im pauliniſchen Lehrgehalte vorhanden ſind, welche poſitiv der Müller'ſchen Löſung des in Rede ſtehenden Problems zuwiderlaufen.

Achten wir darauf, wie Paulus die Folge der Zielverfehlung faſſt, und was er über die Nothwendigkeit und die Art der Wiedergeburt lehrt; ſo kann uns die Überzeugung nicht ausbleiben, daſſ eine außerzeitliche Selbſtentſcheidung, durch welche jeder, der in dieſem irdiſchen Zeitleben mit der Sünde behaftet erſcheint, in ſeinem außerzeitlichen Urſtande ſeinen Willen abgewandt hat von dem göttlichen Lichte zur Finſterniſſ der in ſich verſunkenen Selbſtheit, pauliniſcher Anſchauung gänzlich zuwider iſt.

Röm. 9, 9. Hebr. 9, 9. 20. a.) claſſiſchen Sprachgebrauch (Beiſpiele aus den Claſſikern ſ. in Reuter's Rep. 1858, März, S. 188 f.), daſſ, wenn daſſelbe Wort in einem und demſelben Satze einmal als Prädikat (oder als Object), und einmal als Subject ſtehen, nach deutſchem Sprachgebrauch alſo zweimal geſetzt ſein ſollte, daſſelbe im Griechiſchen und Lateiniſchen vermöge einer gewiſſen Brachylogie nur einmal geſetzt wird. Allein gegen die Anwendung dieſes Sprachgebrauchs auf unſere Stelle iſt entſchieden der Umſtand, daſſ das Wort τέκνα dabei zweiſinnig genommen werden müſſte, was bei ſolcher Conſtructionsweiſe unzuläſſig iſt.

Alle Einzelfolgen der Sünde werden, wie überhaupt in der Schrift, so auch vom Apostel Paulus in dem Tode in bestimmter Einheit zusammengefasst. Einen Begriff desselben giebt er nicht. Wo er von ihm redet, meint er dasselbe, was man überall so nennt, Gegensatz und Aufhebung der ζωή, des Lebens. Man kann nun freilich im Abstracten, wie man unterscheidet ein leibliches, geistliches und ewiges Leben, einen dreifachen Tod unterscheiden, den leiblichen oder physischen (— Phil. 1, 20. *μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου* vrgl. Joh. 11, 4. 12, 33. 18, 32. —), den geistlichen (— Eph. 2, 1. *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις.* Col. 2, 13.; vrgl. 1. Joh. 3, 14. Matth. 8, 22. —) und den ewigen (— 2. Cor. 2, 16. *οἷς μὲν ὀσμὴ θανάτου εἰς θάνατον.* 7, 10. *ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται.* vrgl. Jak. 1, 15. 5, 20. 1. Joh. 5, 16. Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8. —). Aber man darf dabei nicht vergessen, dass diese Momente combinirt sein können, so dass der Ausdruck Tod bald enger, bald weiter zu fassen ist, und dass namentlich alles, was so genannt wird, in dem leiblichen Tode mitbegriffen ist [1]), mit welchem ein Zusammenhang selbst in den Stellen, wo der geistliche Tod gemeint ist, nachgewiesen werden kann [2]).

Während nun das Moment des geistlichen und des ewigen Todes an einzelnen Stellen, in welchen Paulus von dem Tode als der Folge der Sünde spricht, vorschlägt, z. B.

---

[1]) Vrgl. v. Hofmann, Schriftbeweis, erste Hälfte. S. 487 ff.

[2]) Vrgl. Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode. S. 189. Nitzsch, System der christl. Lehre. 3. A. S. 214.

Röm. 6, 23. τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος [1]). Röm. 1, 32. ὅτι οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν [2]), ist an anderen Stellen der Art die überwiegende Beziehung auf den leiblichen, physischen Tod nicht zu verkennen. Wir werden berechtigt sein, hieher 1. Cor. 15, 21. Ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος κτλ. zu rechnen, wiewohl dort der Sünde als Mediums des Todes nicht ausdrücklich gedacht wird, da dieses Medium aus der Parallelstelle Röm. 5, 12. zu ergänzen sein wird [3]), und das πάντες ἀποθνήσκουσιν wegen des Gegensatzes zu πάντες ζωοποιηθήσονται, worunter dem ganzen Zusammenhange der Stelle nach ein Wiedererwecktwerden aus dem physischen Tode verstanden werden muss, nur auf den physischen Tod bezogen werden kann. Am deutlichsten aber tritt diese Beziehung auf den leiblichen Tod Röm. 5, 12 ff. heraus. Mit dem Tode, welchen Paulus hier als Folge der Sünde darstellt, kann er weder die jenseitige Fortsetzung und Vollendung des geistlichen Todes, noch bloß das Aufgehobensein des heiligen und seligen Seins, dessen die Seele hienieden schon in der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig ist, gemeint

---

[1]) Vrgl. Dähne, Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs. S. 57.

[2]) Vrgl. Philippi, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Abth. 1. Erlang. 1848. S. 34. „Dass der leibliche Tod der Sünden Sold sei, war dem Heidenthume unbekannt, auch hatte es für die wenigsten der vom Apostel so eben angeführten Frevel die Todesstrafe fixirt, wohl aber wusste es im Allgemeinen um die Strafbarkeit derselben, so wie auch um die zukünftige Vergeltung, die des Frevlers warte. Diese Lehre involvirte der heidnische Mythos vom Hades mit seinen Strafen." S. auch Meyer zu d. St. S. 52.

[3]) Vrgl. J. Müller a. a. O. B. 2. S. 393.

haben, wenn er ihn auch zugleich im Anschluss an die Art, wie die jüdischen Theologen das מוֹת תָּמוּת in der Genesis zu denken pflegten [1]), auf die Unseligkeit mit bezogen haben sollte, sondern den physischen Tod. Entscheidend ist rücksichtlich dieser Stelle, dass, — abgesehen davon, dass hier das Wort *θάνατος* kurz vorher V. 10. im eigentlichen Sinne gebraucht ist, und weder vom Zusammenhange, noch von der in der Stelle vorhandenen Anspielung auf die Genesis in V. 12. der uneigentliche Sinn des Worts gefordert wird —, im 14. Verse auf das äußere Factum des Todes der Menschen, welche zwischen Adam und Moses lebten, zum Erweise des in V. 12. Behaupteten Beziehung genommen ist (*ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ἔντος νόμου· ἀλλ᾽ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*), in der Beweisführung aber unmöglich ein anderer Begriff des Todes angenommen werden kann, als in der Behauptung selbst [2]). Dies ist auch J. Müller nicht entgangen. Vielmehr hat derselbe bestimmt anerkannt, dass an den bezeichneten Stellen der physische Tod als Folge der Sünde betrachtet werde. Es ist aber für unsere Untersuchung irrelevant, dass er einer Seits unter diesem Tode nicht bloß den physischen Tod im engsten Sinne, den Moment des

---

[1]) S. die Sammlung rabbinischer Stellen in Reiche's Comm. B. 1. S. 367 ff.

[2]) Vrgl. Meyer, krit.-exeg. Komm. 4. Abth. 3. A. Gött. 1859. S. 186. Dähne, Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs. S. 47 ff. Tholuck's Comm. S. 250 ff. J. Müller a. a. O. B. 2. S. 393 ff.

Übergangs verstanden wissen will, sondern auch die mannigfachen Schmerzen und Mühseligkeiten des irdischen Lebens, die auf demselben Verhältnisse beruhen, welches in seiner höchsten Steigerung den Tod hervorbringt [1]), anderer Seits aber unter dem *κατάκριμα,* welches von Einem ausgehend über Alle gekommen ist, den physischen Tod im engsten Sinne und den darauf folgenden und von dem Apostel dabei sicher mitgedachten Zustand der Beraubung und Entblößung, in welchem der Seele die Zerstreuung der sinnlichen Erscheinungswelt den innern Zwiespalt nicht mehr verhüllt, verstehen zu müssen meint [2]).

Dagegen ist von großer Wichtigkeit für die Nachweisung der Differenz, welche zwischen der Müller'schen Theorie und der Anschauung des Apostels Paulus stattfindet, eine genaue Prüfung der Frage, wie Paulus im Näheren sich das Verhältniss der Sünde zum physischen Tode, möge dieser im engeren oder weiteren Sinne verstanden werden, insonderheit wie er es sich bei dem ersten Menschen gedacht habe, und zu welcher Art von Sünde sich der physische Tod als Folge im Sinne des Apostels verhalte.

Fänden wir, dass der physische Tod vom Apostel als Folge von den Thatsünden jedes Einzelnen, oder dass er von ihm als Folge einer in die menschliche Natur auch bei Adam vor der *παράβασις* desselben eingewurzelten Sünde betrachtet sei; so würden wir einen entscheidenden Widerspruch aus der Art, wie er die Folge der Zielverfehlung gefasst hat, gegen die Müller'sche Annahme eines vorzeit-

[1]) S. a. a. O. B. 2. S. 394.
[2]) S. a. a. O. B. 2. S. 475.

lichen Urfalls nicht ableiten können. Denn dann könnte man immerhin in dieser Annahme die vom Apostel nicht gegebene, aber seiner Lehrdarstellung nicht zuwiderlaufende Erklärung des tieferen Grundes finden, wie es bei jedem Einzelnen oder wie es bei Adam zu der Sünde habe kommen können, die, sobald sie in die Realität eingetreten, den Tod habe mit sich bringen müssen.

Allein eine sorgfältige Erläuterung der Stelle Röm. 5, 12 ff. wird uns überzeugen, dass die Anschauung des Apostels von dem Zusammenhange zwischen der Sünde und dem physischen Tode weder das Eine, noch das Andere anzunehmen gestattet, sondern der Art ist, dass die Müller'sche Ansicht einer vorzeitlichen Selbstverkehrung damit sich nicht vereinen lässt.

Bekanntlich hat der Abschnitt Röm. 5, 12—21. eine außerordentlich verschiedene Erläuterung erfahren. Wir haben hier auf ihn nur in so weit einzugehen, als in ihm von dem Tode als Folge der Sünde, näher von dem Verhältnisse Adams zum Tode Aller die Rede ist. Daher haben wir nicht die ganze in ihm vorhandene Parallele zu erklären, sondern nur die erste Seite derselben, an welcher der Apostel zeigt, was für eine Bewandtniss es mit der ihr gegenbildlich entsprechenden Séite, nämlich mit dem von Christo auf die Vielen ausgehenden Versöhnungsheile habe.

Zunächst kommt der Satz in Betracht: *Ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.*

Wenn gegen die Ansicht, dass mit diesem Satze gesagt

sein solle, wie Sünde und Tod von dem Einen zu Allen durchgedrungen seien [1]), bemerkt worden ist, dies sage er nur von dem Tode [2]); so beruht diese Bemerkung eben so sehr auf einer ungenauen Auslegung des *οὕτως*, wie die Ansicht, nach welcher der Tod nur als Folge der Sünde eines jeden zu jedem hindurchgekommen sein soll, wenn man gleich der Meinung sein muss, dass *ὁ θάνατος* der Hauptbegriff in unserer Stelle ist, und von dem Hindurchkommen der Sünde nur untergeordneter Weise die Rede ist.

Sobald man *οὕτως*, sei es, dass man es zu *διὰ τῆς ἁμαρτίας* oder zu *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* in Beziehung setzt, erklärt: „zufolge des Zusammenhangs von Sünde und Tod als Ursache und Wirkung [3])“, oder: „so wie er in die Welt gekommen, nämlich mittelst der Sünde [4])“; so verkennt man, dass *οὕτως* sich auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen muss und insonderheit auf das Moment desselben, auf welchem der Hauptton liegt, auf *δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου*, welchem das *εἰς πάντας ἀνθρώπους*, zu welchen der Tod hindurchgedrungen ist, gegenübersteht. Stellt man aber diese Erklärung gar irgend wie in ein solches Verhältniss zu den übrigen Aussagen des Satzes, dass der Gedanke herauskommt: es stirbt jeder Mensch um seiner eigenen Sünde willen; so schneidet man den Nerv der Parallele ab, in welcher anerkannter Maßen nicht davon die Rede ist,

---

[1]) So z. B. Schmid, bibl. Theol. des N. Ts. Th. 2. S. 259.; Lechler, das apostol. und das nachapostol. Zeitalter. S. 104.

[2]) S. v. Hofmann a. a. O. Erste Hälfte. S. 527.

[3]) So Philippi und Meyer zu d. St.

[4]) So Schmid a. a. O. S. 260.

dass jeder um seiner eigenen Gerechtigkeit willen zum Leben komme. Erklärt man dagegen οὕτως: „zufolge des ursachlichen Zusammenhangs von Adams Sünde und dem Tode" oder „dadurch, dass der Tod durch Adams Sünde in die Welt gekommen ist [1])"; so wird freilich der Nerv der Parallele nicht völlig vernichtet, aber man übersieht dann, dass im ersten Satze des 12. V. nicht steht: διὰ τῆς ἁμαρτίας τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου oder διὰ τῆς παραβάσεως τ. ἑ. ἀ., sondern dass dort steht: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, was damit, wenn es auch Adams Übertretung einschließt, doch nicht völlig identisch ist, und dass, wenn es nun von dem Tode heißt: οὕτως εἰς π. ἀ. διῆλθε, die Weise, wie der Tod zu allen gelangt ist, dieselbe mit der Weise, wie er in die Welt gekommen, nur insoweit ist, als nicht das διῆλθεν im Gegensatz zu dem εἰςῆλθεν einen Unterschied begründet. Daher kann meiner Ansicht nach das οὕτως nur bedeuten: „auf diese Weise, d. h. auf demselben Wege, auf dem er in die Welt eingetreten ist, indem, wie durch Einen die Sünde in die Welt eingetreten ist und durch die Sünde der Tod, so von Einem aus die Sünde zu allen hindurchgekommen ist und durch die Sünde der Tod. Nur so kommt das οὕτως als Bestimmung der Weise des διελθεῖν τὸν θάνατον in seiner Beziehung zu διῆλθεν sowohl als zu den einzelnen Momenten des voraufgehenden Satzes zu seinem vollen Inhalt, was für die ganze Erklärung unserer Stelle

---

[1]) So v. Hofmann a. a. O. Erste Hälfte. S. 527. Vrgl. Tholuck zu d. St. S. 227.

von großer Wichtigkeit ist. Es macht aber hinsichtlich der Bedeutung des οὕτως keinen Unterschied, ob wir ein ἀνανταπόδοτον an unserer Stelle annehmen [1]) und den Nachsatz zu ὥσπερ in ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος angedeutet finden, oder den Nachsatz mit καὶ οὕτως beginnen lassen [2]).

Schwierig ist aber die Frage, wie in diesem Zusammenhange der Satz: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον zu verstehen sei, auf befriedigende Weise zu lösen.

Das ἐφ᾽ ᾧ lässt sich entweder relativisch oder conjunctional fassen. Wie es aber gefasst werden muss, ist nur aus dem ganzen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden zu entnehmen. Jede Erklärung ist falsch, welche einen Sinn herausbringt, der mit dem einen oder dem andern sich nicht verträgt.

Die, welche ἐφ᾽ ᾧ als Relativum mit Präposition gefasst haben, nehmen das Relativum entweder als Neutrum oder als Masculinum.

Im ersten Falle wird dann das Vorhergehende entweder als das bei dem Folgenden Vorhandene (= bei welches Verhältnisses Vorhandensein), oder als Grund des Folgenden (= wesswegen alle gesündigt haben), oder als Erfolg

---

[1]) So Meyer, Philippi, Tholuck u. a.

[2]) So Clericus, Wolf, Glöckler. Dieser Fassung wird gewöhnlich vorgeworfen, dass sie eine eigenmächtige Trajection (καὶ οὕτως für οὕτω καὶ) unternehme und der Parallele heterogen sei. Indess diese letzte wird dadurch in keiner Weise verändert, und für die Stellung des καὶ οὕτως, wenn dies auf ὥσπερ folgt, dürften sich rechtfertigende Beispiele beibringen lassen, wie: ὥσπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ — καὶ οἱ ῥήτορες οὕτω, Plat. Prot. 329. a. Allerdings spricht an unserer Stelle gegen diese Fassung das wiederholt in den folgenden Versen vorkommende οὕτω καί.

des Folgenden (= zu welchem Erfolge hin, nämlich dass der Tod zu allen hindurchgekommen ist, alle gesündigt haben), genommen.

Indess die erste, von Thomasius [1]) gewählte, Fassung geht nicht an, da von einem Verhältnisse vorher gar keine Rede gewesen ist. Bei der zweiten Fassung aber würde nur dann kein unsinniger Gedanke entstehen, wenn entweder der *θάνατος* vom geistlichen Tode allein verstanden, oder der Satz übersetzt werden könnte: weshalb alle gesündigt haben müssen. Die dritte Fassung muss bei richtiger Erklärung des *οὕτως* unmöglich erscheinen, da Paulus nicht sagen konnte: zu dem Erfolge hin, dass so, nämlich zufolge der Sünde des Einen, der Tod zu allen hindurchgedrungen sei, hätten alle gesündigt.

Die, von welchen *ᾧ* als Masculinum gefasst ist, haben es entweder auf *ἑνὸς ἀνθρώπου* oder auf *θάνατος* bezogen.

Gegen die erste Beziehung muss man sich indess entscheiden, weil theils *ἀνθρώπου* zu fern steht, theils das *ἐπὶ* c. Dat., mag es durch in quo (in lumbis Adami, wie z. B. von Origenes [2]), Augustin [3]), oder durch per quem

---

[1]) Christi Person und Werk. I. S. 316.

[2]) Ad h. l.: „Si Levi, qui generatione quarta post Abraham nascitur, in lumbis Abrahae fuisse perhibetur, multo magis omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in Paradiso, et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de Paradiso, cum ipse inde expulsus est, et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur: et ideo recte Apostolus dicit: sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.“

[3]) C. duas ep. Pel. 4.: „Ac in uno Adamo ut principio et ra-

(Grotius), propter quem (Elsner), secundum quem (Oekumenius), cum quo (Coccejus) übersetzt werden, einen Sinn annimmt, den es überhaupt nicht oder doch nicht in dieser Verbindung ausdrücken kann, wie von neueren Auslegern aufs gründlichste nachgewiesen ist [1]).

Gegen die andere Beziehung des Relativums, auf *θάνατος,* welche zuerst von Augustin als Hypothese aufgestellt, später von Hombergk und Venema und in neuester Zeit von Schmid, Glöckler, von Hofmann, Lipsius u. a. angenommen ist, lässt sich nicht einwenden, dass *ὁ θάνατος* nicht nahe genug vorhergehe, da es bei richtiger Lesart vor *διῆλθεν* steht [2]). Es fragt sich aber, ob eine der Bedeutungen, in denen *ἐπὶ* c. Dat. sprachlich genommen ist, zutreffend und dem Zusammenhange der Stelle nach zulässig erscheine.

Auf den ersten Blick kann man die Art, wie von Hofmann [3]) das *ἐφ' ᾧ* gefasst hat, rücksichtlich der Aufrechterhaltung der richtigen Erklärung von *οὕτως*, und, um von dem wesentlichen Inhalte des 12. V. jeden Widerspruch fern zu halten, als eine glückliche Auskunft ansehn. Er

dice totius generis quando omnes ille unus homo fuerunt, omnes peccasse ponens.“ De pecc. mer. et rem. l. 3. c. 7.: „In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura, illa insita vi, quo eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.“ De civ. Dei l. 13. c. 14.: „Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus; nondum erat nobis sigillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur.“

[1]) S. Reiche, Comm. I, 375. Tholuck, Comm. S. 256.; außerdem Koppe, Schott, Steudel, Schmid.

[2]) Gegen Lechler, das apostol. und das nachapost. Zeitalter. S. 106.

[3]) Schriftbeweis. Erste Hälfte. S. 529 ff.

übersetzt: „bei dessen Vorhandensein", so dass der durch Adams Sünde in die Welt gekommene Tod zwar nicht als das der Einzelnen Sünde Bewirkende, wohl aber als das bei dem Sündigen der Einzelnen Vorhandene bezeichnet wird, im Gegensatze zu der anderen Möglichkeit, dass jeder Einzelne durch sein Sündigen das Eintreten des Todes immer erst für sich zu Wege gebracht hätte. Um diese Fassung sprachlich zu rechtfertigen, ist von ihm theils auf Hebr. 9, 15. *αἱ ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις* = die bei Vorhandensein des ersten Bundes geschehenen Übertretungen, theils auf das dort gleich folgende *ἐπὶ νεκροῖς*, was auch so viel sein werde, als „bei Vorhandensein von Todten", nämlich nachdem, nicht ehe sie vorhanden sind, Bezug genommen, theils auf die Bedeutung von *ἐπὶ* verwiesen, vermöge deren Herodot schreibe *ἐπὶ διεφθαρμένοισι Ἴωσι*, im Gegensatze zu *πρὶν ἢ διαφθαρῆναι Ἰωνίην*. Ich mag nicht bestreiten, dass *ἐπὶ* c. Dat., welches sehr viele Beziehungen zulässt, im Allgemeinen auch so genommen werden kann, dass das mit *ἐπὶ* Eingeführte früher gedacht sein will, als dasjenige, dem es durch die Präposition verbunden ist. Allein ich glaube nicht, dass der Gedanke, welchen von Hofmann herausbringt, in dem gegebenen Zusammenhange vom Apostel so hätte ausgedrückt werden können [1]). Der Apostel soll nämlich nach von Hofmann sagen: Ehe die Einzelnen sündigten, war der Tod vorhanden, als das durch Adams Sünde in die Welt gekommene und so zu allen Menschen,

---

[1]) Was sich sprachlich gegen die von Hofmann'sche Fassung sagen lässt, ist von Meyer in der 3. Aufl. seines Comm. S. 191. richtig hervorgehoben.

gleichsam von der Wurzel aus in die Zweige des Einen Baums, hindurchkommende Übel. Eben so nun, wie diese Verdammniss von Adam her vor allem Sündigen der Einzelnen, als welche ihr von vorn herein unterliegen und sie nicht erst, jeder für sich, herbeiführen, eben so ist mit Christi Gerechtigkeit die das Leben zuerkennende Rechtfertigung vor allem Rechtthun der Einzelnen, welche Glieder der mit ihm anhebenden neuen Menschheit werden, ein für alle Mal vorhanden. Indess wenn der Apostel sagt: durch Eines Sünde ist der Tod zu allen hindurchgekommen, ἐφ᾽ ᾧ alle gesündigt haben, so lässt sich der zu allen hindurchgekommene Tod nicht als dasjenige betrachten, das vorhanden war, ehe alle sündigten. Als solches lässt er sich nur betrachten, wenn man für das „alle" die Einzelnen substituirt, was um so weniger angeht, als V. 12. dem Einen gerade die Gesammtheit in Unterschiedlosigkeit entgegengesetzt wird, und erst V. 14. in dieser Gesammtheit die Einzelnen unterschieden werden, die ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ gesündigt haben und die nicht also gesündigt haben. Ja wenn der Apostel V. 14. ganz klar sagt, der Tod habe geherrscht auch über die, welche nicht ähnlich wie Adam gesündigt haben; so hat er offenbar wie bei dem Gedanken an die Herrschaft des Todes so bei dem ἐφ᾽ ᾧ π. ἥ. nur darauf reflectiren können, dass, welche gesündigt haben, es möge dies in Ähnlichkeit der Übertretung Adams geschehen sein oder nicht, von dem Tode betroffen worden sind. Da ist aber der Tod nicht als das Frühere, die Sünde der Einzelnen als das Spätere gedacht, sondern umgekehrt.

Die Beziehung des Grundes hat sodann neuerdings

Lipsius [1]) in Anschluss an Theile und Ritschl [2]) im ἐφ' ᾧ sehen zu dürfen geglaubt, indem er meint super qua morte omnes peccaverunt übersetzen und das πάντες ἥμαρτον als durch den Tod Aller veranlasst sehen zu können, so dass V. 13. dem Bedenken entgegentreten soll, welches eine solche Anschauung erregen konnte: „Allerdings gab's eben durch den Tod schon vor dem Gesetze Sünde; man rechnete sie nur nicht für Sünde, weil das positive Gesetz fehlte, aber doch herrschte der Tod (erwies sich wirksam) von Adam bis Moses u. s. w." Es werde also Röm. 5, 12 ff. gelehrt, dass der Tod (vrgl. 1. Cor. 15, 22.) und in Folge des Todes die Sünde durch Adams Sünde auf das Menschengeschlecht vererbt worden sind: der Tod ist gleicherweise in Allen wirksam, nur die Sünde erfolgte bis Moses nicht in der Weise Adams als Übertretung eines bestimmten äußerlichen Gebots. Ich gestehe, dass mir nicht einleuchtet, wie sich diese Fassung soll rechtfertigen lassen, da ich mir überall keine Beziehung denken kann, in welcher der Tod — im Sinne unserer Stelle — als bewirkende Ursache der Sünde zu betrachten ist.

Daher bleibt, wenn ἐφ' ᾧ relativisch zu nehmen ist, nur übrig, es von dem Erfolge zu verstehen, auf welchen hin alle gesündigt haben [3]). Sprachlich wird sich von der Bedeutung des ἐπὶ aus ein gegründetes Bedenken dagegen nicht erheben lassen [4]). Aber in den Gedankenzusammen-

---

[1]) S. die paulinische Rechtfertigungslehre. S. 59 f.

[2]) S. die altkatholische Kirche. S. 74 ff.

[3]) So Glöckler z. d. St. und Schmid in Tübinger Zeitschrift. 1830. H. 4. S 191. Früher ähnlich Hombergk und Venema.

[4]) Dass ἐπὶ c. Dat. den beabsichtigten Erfolg bezeichnen kann, wie

hang passt diese Fassung folgender Momente wegen entschieden nicht. Erstens würde man bei ihr unter dem *θάνατος* das den Einzelnen betreffende Geschick zu se-

---

in *ἄγειν, φρουρεῖν, κοσμεῖν τινα ἐπὶ θανάτῳ*, wird von niemandem bezweifelt. Wollte man es aber so an unserer Stelle fassen, so würde, wie dagegen von Philippi (im Comm. zu d. St. S. 166.) richtig bemerkt worden ist, der undenkbare Gedanke entstehen, dass jemand in der Absicht, gestraft zu werden, sündigen kann. Daher wäre nur möglich, es vom unbeabsichtigten Erfolge zu verstehen. Diese Gebrauchsweise der Präposition *ἐπὶ* c. Dat. soll nach der Meinung einiger Ausleger namentlich in prosaischer Rede entweder überhaupt nicht zu erweisen sein (Rückert und Philippi zu d. St.), oder nur in solchen Fällen statthaben, wo Unbeabsichtigtes wie beabsichtigt dargestellt wird (von Hofmann, Schriftbeweis. Erste Hälfte. S. 529). Bei den Dichtern kommt sie öfter vor, z. B. *μεγάλοι θόρυβοι κατέχουσιν ἡμᾶς ἐπὶ δυσκλείᾳ*, so dass ein übler Ruf entsteht, Soph. Aj. 143., *ἐπὶ δορὶ καὶ φόνῳ καὶ ἐμῶν μελάθρων λώβᾳ*, dass Mord und Verwüstung daraus entstehen, Eurip. Hec. 649. Indess sie findet sich auch in Prosa. Denn es ist nicht zu bezweifeln, dass, wenn man auch in Xenoph. Memor. II. 3. 19. bei dem *καὶ μὲν ἀδελφώ γε, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐπὶ μείζονι ὠφελείᾳ ἀλλήλοιν, ἢ χεῖρε κτλ.* an die Absicht denken muss, doch bei dem *ἀδελφὼ δὲ φίλω ὄντε, καὶ πολὺ διεστῶτε, πράπετον ἅμα τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ ἀλλήλοιν* nur an die Folge, von der Absicht abgesehen, denken kann. (Zu vergleichen die Redeweise: *ἡ ἐπὶ θανάτῳ* sc. *ζημία*, und *κρίνεσθαι τὴν ἐπὶ θανάτῳ* sc. *δίκην*, Ath. XIII, 590. d.). Eben so sicher ist, dass das *ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων* in 2. Tim. 2, 14. lediglich von der Folge zu verstehen ist, wie es Chrysostomus richtig erklärt: *οὐ μόνον οὐδὲν ἐκ τούτου κέρδος, ἀλλὰ καὶ βλάβη πολλή*, und dass die Meinung durch nichts zu begründen ist, es werde hier Unbeabsichtigtes wie beabsichtigt vorgestellt. Außerdem würde kaum etwas dagegen zu erinnern sein, wenn man einen Beleg für diesen Gebrauch an unserer Stelle selbst in den Worten des 14. V. sehen wollte: *τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.* Der Gebrauch des *ἐπὶ* in dieser Phrase ist nirgends genügend erklärt. Ein ganz entsprechendes Beispiel beizubringen hat man nicht vermocht und sich gewöhnlich mit der Annahme beruhigt, der Gebrauch gehe aus von der Bedeutung „auf

hen haben, während jener im Zusammenhange der Stelle die ein für alle Mal vorhandene Macht ist, die durch Gottes Richterspruch über Adam angeordnete Naturfolge oder Naturnothwendigkeit [1]). Zweitens würde durch sie dem ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον der Charakter einer beiläufigen Bemerkung aufgeprägt, während der ganze Gedanken- und Satzbau eine solche nicht zulässt, und eine Art Ironie in die Stelle gebracht, zu welcher man die Veranlassung nicht sieht [2]), falls nicht die Annahme statthaft sein sollte, der Apostel habe mit den Worten: auf welchen (Tod) hin alle gesündigt haben, im höchsten Ernste tragischer Ironie, welche vielleicht auch in der Bezeichnung der Folge der Sünde durch τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος Röm. 6, 23. zu sehen ist, und um, da die Ausbreitung der Sünde von Adam über alle nicht ohne Weiteres zeigte, in welchem Zusammenhange damit das Hindurchkommen des Todes zu allen gedacht werden solle, da der Tod über Adam für eine bestimmte Sünde verhängt ward, aber diese bestimmte Sünde sich ja nicht bei allen wiederholt hat, das Verhängniss bezeichnen wollen, dass der Tod, der als Strafe der Sünde

---

etwas gestützt", „bei", „unter", oder es im Sinne der Norm, nach welcher, oder der Form, in welcher etwas geschieht, erklärt, während auf der Hand liegt, dass alle diese Erklärungen nur Nothbehelfe sind. Die Phrase wird sofort verständlich, wenn das ἐπὶ im Sinne des Erfolgs genommen wird. Ὁμοίωμα ist nicht das gleiche, sondern das ähnliche Abbild. Ἁμαρτάνειν ἐπ᾽ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ würde demnach heißen: so sündigen, dass ein Abbild der Übertretung Adams der Erfolg ist, oder dass ein solches daraus entsteht.

[1]) Vrgl. Von Hofmann, Schriftbeweis. Erste Hälfte. S. 529.

[2]) Vrgl. Tholuck und Philippi zu d. St.

des ersten Menschen in die Welt eingetreten ist, nach einem — vom Rechtsstandpunkte des Gesetzes aus — unbegreiflichen Rathschlusse alle, von denen gesündigt ist, betroffen hat, auch die, welche nicht wie jener gesündigt haben. Diese Bezeichnung des Todes als eines Verhängnisses, welchem alle, die gesündigt haben, unterlegen sind, sie mögen gesündigt haben, wie sie wollen, würde dem Gedankenzusammenhange, in welchem V. 12. mit V. 13. und 14. steht, recht wohl entsprechen. Aber drei Gründe machen ihre Annahme unzulässig. Wenn Paulus sagt: so (nämlich von Einem Menschen mittelst der von ihm zu allen hindurchgekommenen Sünde) ist zu allen Menschen der Tod hindurchgekommen, so liegt darin schon der Gedanke ausgesprochen, dass der Tod ein Verhängniss ist, welchem sich niemand hat entziehen können, eben weil zu allen die Sünde gekommen ist, als deren Folge er in die Welt eingetreten ist. Sodann aber, wenn Paulus gesagt hätte: auf den Tod hin haben alle gesündigt, läge nur in dem Falle nicht zu fern dies so zu verstehen, als hätte er gesagt: auf ihn hin haben alle gesündigt, sie mögen gesündigt haben, wie sie wollen, wenn sich die Aussage: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ* V. 14. unmittelbar daran anschlösse, so dass die prägnante Beziehung gegeben wäre: Auf den Erfolg des Todes hin haben alle gesündigt; der Tod hat auch über die geherrscht, welche nicht so gesündigt haben, dass der Erfolg ein Abbild der Übertretung Adams gewesen ist. Endlich würde aber die Anschauung entstehen, als sei der Tod nur der Erfolg für die, welche thatsächlich gesündigt haben (*ἥμαρτον*), ge-

wesen, womit nicht zu vereinen ist, dass der Tod zu allen (auch zu den Säuglingen rc.) mittelst der von Adam zu allen hindurchgekommenen Sünde als ihr Verhängniss und die sie treffende Naturfolge hindurchgekommen ist. Mit dem richtig verstandenen *οὕτως εἰς π. ἀνθρ. ὁ θάν. διῆλθεν* verträgt sich nur die Anschauung, dass der Tod ein Verhängniss gewesen ist nicht bloß für die, welche und insofern als sie thatsächlich gesündigt haben, sondern für alle ohne Ausnahme, insofern als die Sünde von Adam auf sie übergegangen ist und den Tod zu Wege gebracht hat, jene möge sich in thatsächlichem Sündigen enthüllt haben oder nicht.

Conjunctional ist *ἐφ᾿ ᾧ* nach Theodoret, Photius, Pelagius, Erasmus, Luther, Calvin u. a. von den meisten Auslegern genommen. Dabei hat man aber seine Bedeutung verschieden bestimmt.

Am sonderbarsten und gar nicht zu rechtfertigen ist die Übersetzung durch quamquam, zu welcher Finkh [1]) seine Zuflucht genommen hat, um den Anstoß zu beseitigen, welchen er an dem in *ἥμαρτον* liegenden Momente der Actualität nahm, weil er darin einen Widerspruch mit der Voraussetzung der Abhängigkeit des Todes der Nachkommen von der Sünde des Stammvaters fand.

Sprachlich zulässig ist dagegen an sich die Auflösung in *ἐπὶ τούτῳ ὥστε*, welche Rothe [2]) vertheidigt hat, der er-

---

[1]) S. Tübing. Zeitschrift. 1830. H. 1. S. 126 f.

[2]) S. neuer Versuch einer Auslegung der paulin. Stelle Röm. 5, 12 —21. S. 17—38. Für diese Fassung ist auch Schmid, biblische Theologie des N. Ts., herausgegeben von Weizsäcker. 2. A. Stuttg. 1859 S. 506.

klärt: unter der Bestimmtheit, dass alle gesündigt haben; so dass die Thatsünde der Einzelnen eben eine Folge desselben Herganges ist, in welchem der Tod sich durch Adams Sünde über die Menschheit verbreitet hat. Die adamitische Sünde hat hienach die Sünde aller anderen Menschen herbeigeführt, untrennbar von dem Tode. Allein wo ἐφ᾽ ᾡ so aufzulösen ist, heißt es niemals „unter der näheren Bestimmtheit dass, ea ratione ut", sondern immer entweder „so dass" oder „unter der Bedingung dass", bedeutet nicht die Weise, sondern die Consecution oder die Condition. Erklärt man aber: so (nämlich von Einem mittelst der von ihm zu allen hindurchgekommenen Sünde) ist der Tod zu allen hindurchgekommen, so dass nun alle in Folge davon sündigten, so erscheint das thatsächliche Sündigen der Einzelnen theils als das, worauf das Gewicht der Rede fällt, als hätte dem Apostel hauptsächlich daran gelegen, dieses in seinem Zusammenhange mit Adams Sünde darzustellen, theils als eine Folge nicht bloß der zu allen hindurchgekommenen Sünde, sondern auch des zu allen hindurchgekommenen Todes. Von selbst aber ist klar, dass nicht übersetzt werden kann: unter der Bedingung dass sie darnach alle sündigten.

Weil ἐφ᾽ ᾡ nicht heißen kann ea ratione ut, so geht es auch nicht an, mit O. v. Gerlach [1]) so zu erklären: „indem" oder „in der Art und Weise, dass alle gesündigt haben, d. h. der Tod drang auf die Weise zu allen Menschen

---

[1]) S. Das Neue Testament nach Dr. M. Luthers Übersetzung mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen. B. 2. A. 5. Berlin, 1854. S. 20.

hindurch, dass zuvor die Sünde von dem ersten Menschen aus auf alle gekommen war, und alle gesündigt hatten." Dies liegt theils schon im οὕτως, theils aber nicht in ἐφ' ᾧ.

Ist aber die Auflösung des ἐφ' ᾧ in ἐπὶ τούτῳ ὥστε für unsere Stelle nicht anwendbar, und geht die zweite sprachlich zulässige Auflösung in ἐπὶ τούτῳ ἵνα selbstverständlich nicht an, weil das Sündigen nicht als Zweck des Sterbens gedacht sein kann, so bleibt nur die Auflösung in ἐπὶ τούτῳ ὅτι übrig, bei welcher ἐφ' ᾧ ein Causalverhältniss bezeichnet. Dass es dies bezeichnen kann, ist aus Thomas Mag.: ἐφ' ᾧ ἀντὶ διότι, εἰς παρῳχημένον. Συνέσιος ἐν ἐπιστολῇ· ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν. Favorin: ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀττικοὶ μετὰ διαστολῆς πνευμάτων· οἷον, ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω· ἔτι καὶ ἐφ' οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς, κολασθήσῃ, aus Beispielen der Classiker [1]) und aus 2. Cor. 5, 4. zur Genüge erwiesen.

Das Causalverhältniss aber lässt sich verschieden bestimmen. Man kann es im Allgemeinen entweder real oder logisch fassen.

Wird es real gefasst, so ist das, was mit dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ausgesagt wird, der objective reale Grund von dem διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους.

Bei dieser Fassung kann man entweder der Ansicht sein, dass die Anknüpfung mit ἐφ' ᾧ die eigentliche alleinige Begründung der in den vorhergehenden Worten gemachten Aussage dergestalt einführe, dass der eigentliche Accent des ganzen zwölften Verses auf dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον

---

[1]) S. die von Reiche im Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes P. an die Römer Th. 1. Gött. 1833. S. 378. angeführten.

ruht, oder dass dieselbe zu einem schon angegebenen hauptsächlichen Grunde noch einen anderen, sei es mitwirkenden oder bestätigenden, Grund hinzufüge.

Nehmen wir an, dass mit ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον der eigentliche alleinige reale Grund des διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους angegeben sei, so kommen wir wieder zu ganz verschiedenen Erklärungen, je nachdem wir das ἥμαρτον auffassen. Indess darin sind alle competenten Interpreten einig, dass ἥμαρτον nicht bedeuten kann: sündhaft geworden sind, oder: sündhaft waren, oder gar: die Strafe der Sünde duldeten, sondern nichts anderes ist als: factisch sündigten. Schließen wir daher alle Erklärungen von der Betrachtung aus, die es anders nehmen, so bleiben zwei zu erwägen, die, obwohl sie von derselben grammatikalischen Erklärung sowohl des ἐφ' ᾧ als des ἥμαρτον ausgehen, doch zu einem ganz entgegengesetzten Sinne gelangen.

Die eine Erklärung gewinnt den Gedanken, dass alle Menschen um ihrer eigenen Sünde willen gestorben sind. Durch Adam ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und zufolge desselben Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung ist der Tod zu allen Menschen hindurchgekommen, weil alle gesündigt haben [1]). Diese Erklärung sieht den eigentlichen realen Grund von der allgemeinen Verbreitung des Todes in dem Umstande, dass alle factisch gesündigt haben. Wir würden sie uns nur aneignen können, wenn wir im Stande wären, die

---

[1]) So Meyer in der ersten Aufl. seines Commentars. S. 119 f. In der dritten Aufl. Gött. 1859. S. 187 ff. hat er diese Erklärung aufgegeben. Vrgl. die nächste Erklärungsweise.

einzig richtige Erklärung von *οὕτως*, die wir oben gewonnen haben, wieder aufzugeben. Denn sonst ist es ein Selbstwiderspruch, in den wir den Apostel verstricken, wenn wir ihn sagen lassen, dass der Tod auf die Weise, wie er in die Welt gekommen, nämlich zufolge der Sünde des Einen Menschen, auch zu allen Menschen hindurchgekommen sei, und doch auch, dass er dies sei in realer Folge von dem Sündethun aller. Hiezu kommt, dass diese Erklärung den Nerv der paulinischen Parallele verletzt, indem sie den ursachlichen Zusammenhang zwischen dem Tode aller und der Übertretung Adams aufhebt, während der Apostel die Rechtfertigung der Vielen zum Leben durch den Gehorsam Christi bedingt sein lässt. Endlich aber dienen dieser Erklärung V. 13. und 14. nur dazu, das imputable Gesündigthaben aller zu erweisen, was, wie die Erläuterung dieser Verse zeigen wird, nicht angeht.

Zu einem entgegengesetzten Sinne gelangt die Erklärung, welche zu *ἥμαρτον* im Gedanken: *ἐν Ἀδὰμ* oder noch präciser: Adamo peccante ergänzen zu müssen meint [1]). Sie

---

[1]) So Philippi, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Abth. 1. Erlang. 1848. S. 168. Ähnlich Bengel, Koppe, Olshausen und Meyer in der dritten Aufl. seines Comm., welcher jetzt erklärt: „auf Grund dessen dass, d. h. weil Alle sündigten, nämlich (Beachte den momentanen Sinn des Aor.) als durch den Einen die Sünde in die Welt eintrat. Weil, als Adam sündigte, alle Menschen in und mit ihm, dem Repräsentanten der ganzen Menschheit gesündigt haben, ist der Tod, welcher durch die in die Welt gekommene Sünde in die Welt kam, vermöge dieses ursächlichen Zusammenhangs der durch Adam in's Vorhandensein getretenen Sünde und des Todes auf Alle verbreitet worden; Alle wurden durch Adams Fall sterblich, weil dieses Gesündigthaben Adams ein Gesündigthaben Aller war, mithin

gewinnt, dem wesentlichen Sinne nach, wenn auch auf anderem grammatischen Wege, das Augustinische in quo omnes peccaverunt wieder. Der Tod ist zu allen hindurchgedrungen, weil sie alle sündigten, als Adam sündigte, weil in der Sünde Adams ihre eigene Sünde mit beschlossen war. Hienach soll die Menschheitssünde als objectiv in Adam beschlossen dargestellt sein, geradeso wie Paulus die Menschheitsgerechtigkeit als objectiv in Christo beschlossen denke. Das Bedenken, welches dadurch gegen diese Auffassung erweckt werden könne, dass die Ergänzung ἐν τῷ Ἀδὰμ oder τοῦ Ἀδὰμ ἁμαρτάνοντος nicht ausdrücklich hinzugefügt sei, soll sich durch die Auffassung des Begriffes der ἁμαρτία, durch welche das Collectivum der Menschheitssünde bezeichnet werde, von selbst erledigen. Denn bezeichne die ἁμαρτία dies, so verstehe sich, dass das Sündigen aller darunter befasst sei, und die erforderliche Suppletion erscheine dann von selbst als eine nothwendige und ungekünstelte. Durch Adam ist die Menschheitssünde in die Erscheinung getreten und in Folge derselben der Tod, und so hat der Tod sich auf alle verbreitet, weil eben in jener Menschheitssünde die Sünde aller gesetzt war. — Indess wenn auch der durch von Hofmann [1]) dagegen geltend gemachte grammatische Grund, dass, wenn ein in Adam geschehenes Sündigen aller hätte ausgesagt werden sollen, weil dieses als gleichzeitig mit dem Sündigen Adams in der Vergangenheit geschehen gedacht sein müsste, nicht der Aorist ἥμαρτον, sondern das

---

τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, V. 15." So auch Kahnis, die Lutherische Dogmatik. B. 1. Leipz. 1861. S. 589 f.

[1]) S. Schriftbeweis. Erste Hälfte. S. 528.

Imperfectum ἡμάρτανον von dem Apostel hätte geschrieben werden müssen, durch die Bemerkung Meyer's [1]: „Es ist ja der nämliche Act gemeint, welcher in Adams Sünde von allen gethan sei, nicht ein anderer gleichzeitiger Act. Vrgl. 2. Cor. 5, 15." sein Gewicht verlieren sollte; so ist es doch rein willkührlich und unstatthaft, unter ἁμαρτία das Collectivum der Menschheitssünde zu verstehen in einem Sinne, in welchem der Gattungsbegriff der Sünde mit der concreten wirklichen gesammten Sünde verwechselt wird. Sodann sehe ich auch nicht, wie auf diese Weise die Parallele zwischen Adam und Christus die rechte Präcision und plastische Anschaulichkeit erhalten soll. Denn es findet sich an unserer Stelle kein Gegensatz von dem Collectivum der Menschheitssünde und dem Collectivum der Menschheitsgerechtigkeit, sondern was das Verhalten von Adam und Christus betrifft, so ist ein Gegensatz da von dem Ungehorsam des Einen und dem Gehorsam des andern Einen, ferner, was Gottes Verfahren angeht, ein Gegensatz von dem Gericht von Einem her zur Verdammniss und der Gnadengabe von vielen Fehltritten her zum Rechtfertigungsurtheil, sodann, was den Erfolg dieses Verfahrens Gottes betrifft, ein Gegensatz von dem Tode der Vielen und dem Leben der Vielen, endlich, was die Vermittelung zwischen dem Ungehorsam des Einen und dem Tode der Vielen und zwischen dem Gehorsam des anderen Einen und dem Leben der Vielen betrifft, ein Gegensatz von der Sünde der Vielen und der δικαιοσύνη, die zum Leben führt. Unter dieser ist

---

[1]) S. Comm. 3. A. S. 187.

aber anerkannter Maßen nicht die in Christo objectiv beschlossene Menschheitsgerechtigkeit, als hätten, da Christus gehorsam war, alle Gehorsam geübt in ihm, zu verstehen, sondern die Gottwohlgefälligkeit, die aus dem Glauben kommt. Könnten wir aber auch den Gegensatz stellen, wie ihn Philippi gestellt hat; so würde nach seinem Zusammenhange das Hauptgewicht der Parallele nicht auf Adam und Christus fallen, sondern auf das Collectivum der Menschheitssünde, — denn dieses ist es dann, was den Tod bringt —, und auf das Collectivum der Menschheitsgerechtigkeit, — denn dieses ist es dann, was zum Leben gereicht. Endlich widerstrebt dieser Auslegung das *οὕτως* bei richtiger Fassung. Denn von dem Hindurchkommen des Todes im Allgemeinen zu allen hätte an sich wohl gesagt werden können, es sei erfolgt, weil, da Adam sündigte, alle sündigten, aber davon, dass der Tod so zu allen hindurchgekommen sei, wie er in die Welt eingetreten, also mittelst der von Einem zu allen hindurchgekommenen Sünde zu allen hindurchgekommen sei, wie er mittelst der von Einem ausgegangenen Sünde in dieselbe eingetreten sei, konnte vom Apostel als causa nicht eine mit Adams Sünde gleichzeitig geschehene Sünde aller angegeben werden.

Hienach sind die Erklärungen, welche mit dem *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* den eigentlichen alleinigen objectiven realen Grund von dem *διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους* angegeben wissen wollen, so erheblichen Bedenken unterworfen, dass wir genöthigt sind, sie fallen zu lassen.

Es bleibt indess, wenn *ἐφ᾽ ᾧ* von der realen causa gefasst wird, noch die Annahme denkbar, dass damit nicht der

alleinige reale Grund von dem διελθεῖν u. s. w., sondern ein zu einem bereits angeführten Grunde hinzugefügter zweiter Grund angegeben werde. Dass, wenn überhaupt ein Grund, nur ein solcher damit vom Apostel hat angegeben werden können, leuchtet jedem ein, der nicht verkennt, dass in dem δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου — οὕτως schon ein erster Grund von dem διελθεῖν angegeben ist. Der Grund, dass der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, ist derselbe, zufolge dessen er in die Welt eingetreten, nämlich der Umstand, dass, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt eingetreten ist, so von Einem Menschen die Sünde zu allen Menschen hindurchgekommen ist.

Wird nun aber als zweiter Grund des διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς π. ἀ. der Umstand vom Apostel angegeben, dass alle factisch gesündigt haben (ἥμαρτον); so entsteht sofort die Schwierigkeit, dass es ein unlösbarer Selbstwiderspruch zu sein scheint, wenn der Apostel zuerst den Tod in Folge der Sünde des Einen Menschen nicht bloß eingetreten, sondern auch zu allen Menschen hindurchgekommen sein lässt, und dann doch sofort wieder dieses Hindurchgekommensein als Folge davon darstellt, dass alle factisch gesündigt haben. Denn Eins scheint nur möglich zu sein. Ist der Tod unabhängig von dem Sündigen der Einzelnen zu diesen gekommen, so kann er nicht in Abhängigkeit von ihrem Sündigen zu ihnen gekommen sein.

J. Müller [1]) glaubt diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, dass er den zweiten Grund als einen zu dem ei-

---

[1]) S. a. a. O. B. 2. S. 407 ff.

gentlichen, entscheidenden Grunde hinzukommenden, untergeordneten, nur bestätigenden Grund fasst, wie ihn unser Sprachgebrauch etwa durch „wie denn, wie denn auch" ausdrücke. Er meint, Paulus hätte jenen Vordersatz, zu dem der entsprechende Nachsatz fehlt, mit διῆλθεν schließen können. Er thue es nicht, weil er es angemessen finde, seine Leser daran zu erinnern, dass die Menschen allzumal sich dieses schwere Geschick überdies durch ihre Thatsünden wohl verdient hätten. Ich kann diesen Versuch, die erwähnte Schwierigkeit zu beseitigen, für gelungen nicht ansehn. Vielmehr scheint mir J. Müller, wenn auch im umgekehrten Verhältniss, gerade das begegnet zu sein, was er in Vertheidigung der Ansicht, dass ἐφ᾽ ᾧ hier ein Causalitätsverhältniss bezeichne, gegen Rothe vorgebracht hat, dem er entgegenhält, dass er selbst, während er dem ἐφ᾽ ᾧ diese Bedeutung abspreche, durch die Übersetzung mit der veralteten Conjunction "maßen" ein solches Verhältniss anerkenne. Denn Müller entfernt durch seine Übersetzung und Erklärung das von ihm vertheidigte Causalitätsverhältniss, indem, wenn wir ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον übersetzen: wie denn die Menschen allzumal sich dieses schwere Geschick durch ihre Thatsünden wohl verdient haben, damit keine causa, auch keine secundäre causa von dem διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους ausgesagt wird, sondern ein dieses διελθεῖν begleitender eigenthümlicher Umstand, welcher dem subjectiven religiösen Bewusstsein als Grund dafür dienen kann, dass es jenes schwere Geschick nicht für ein unbilliges ansehe.

Gleich bedenklich erscheint mir die subjective Wendung,

welche Messner[1]) im Anschluss an Neander[2]) der secundären Ursache des Todes giebt, indem er sie also fasst: „Insofern jeder Mensch die Macht des sündigen Hanges durch die Einwilligung seines Willens verstärkt hat, können auch alle Einzelnen sich den Tod als Strafe ihrer eigenen Verschuldungen anrechnen. Hiernach findet der Tod seinen Anschließungspunkt darin, dass alle gesündigt haben." Denn diese Wendung schwächt nicht nur gleichfalls die causale Bedeutung des ἐφ' ᾧ vollständig ab, sondern ist auch durch die in der Stelle selbst vorliegenden Gedanken in keiner Weise zu rechtfertigen.

Allein man kann das Causalverhältniss zwischen dem *πάντες ἥμαρτον* und dem *διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς π. ἀ.* unalterirt lassen und im vollen Ernste nehmen, ohne genöthigt zu sein, zuzugestehen, dass dieser zweite Grund einen wirklichen Widerspruch mit dem in dem *οὕτως* liegenden ersten Grunde enthält[3]). Denn ich sehe in der That nicht ein, warum es undenkbar sein soll, dass, während als erste, ursprüngliche Causalität des Todes aller Menschen die Sünde Adams oder die von ihm aus zu allen Menschen hindurchgekommene Sünde gefasst wird, als secundäre Ursache das factische Sündigen der Allen genommen werde. Allerdings wäre dann die erste, ursprüngliche Causalität keine absolute, unbedingte, sondern eine solche, welche, um zur Wirkung zu gelangen, einer zweiten zur Vermittlung bedarf. Und

---

[1]) Die Lehre der Apostel. Leipz. 1856. S. 216.

[2]) Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche. Th. 2. S. 672. Anm.

[3]) Gegen v. Hofmann a. a. O. Erste Abth. S. 528.

die secundäre wäre dann eben die Bedingung, unter der die erste zur Wirkung gelangt. Denn was als Bedingung des zur Wirkung Gelangens einer ersten Ursache gedacht werden muss, das erscheint, sobald die Bedingung erfüllt wird, als secundäre Ursache und logisch unter der Form des Grundes: *ἐφ᾽ ᾧ*, „insofern, inwiefern [1]).“

Es fragt sich aber, zu welcher Anschauung des Apostels über das Verhältniss von Sünde und Tod der Allen wir bei solcher Bestimmung des Verhältnisses von primärer und secundärer Ursache an unserer Stelle gelangen.

In eigenthümlicher Weise hat es Joh. Pet. Lange [2]) aufgefasst, welcher den Schlüssel der Erklärung von Röm. 5, 12 ff. in dem vorangehenden 10. V. finden will: „Denn wenn wir, da wir Feinde waren, sind versöhnt worden mit Gott durch den Tod seines Sohnes, wie viel mehr werden wir als Versöhnte erlöst werden in seinem Leben. Nicht allein das aber, sondern wir rühmen uns auch in Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen wir nun die Versöhnung empfangen haben.“ Er nimmt nämlich mit Coccejus u. a. an, das erste Vergleichungsglied liege in den vorigen Worten, so dass nach *διὰ τοῦτο* einfach *ἐλάβομεν* zu ergänzen ist. „Desswegen also haben wir sie empfangen gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam, und durch die Sünde der Tod, und also über alle Menschen der Tod kam, inwiefern sie alle sündigten.“ Der erste Satz sei nun folgender: Vom Tode Jesu ging unsere Versöhnung aus, da wir Feinde waren.

[1]) So übersetzen: van Hengel, Lange u. a.

[2]) S. Christliche Dogmatik. Th. 2. Heidelberg, 1851. S. 518.

Der zweite Satz, welcher mit jenem verglichen wird: von der Sünde Adams ist unser Tod ausgegangen. Die nähere Bestimmung des ersten Satzes laute dann so: inzwischen wird dieser Segen vermittelt dadurch, dass wir gerechtfertigt sind, und dass Christus uns lebt, ja dass wir uns auch rühmen dürfen in Gott. Durch diese Vermittlung wird uns die Versöhnung in Christo zur gewisseften, vollendeten Erlösung. Die nähere Bestimmung des Vergleichungssatzes sei dem entsprechend diese: So hat sich denn auch der Tod über alle Menschen verbreitet, insofern sie alle gesündigt haben. Die Versöhnung, die von Christus ausgeht und den Christen zu Gute kommt, vollendet sich zur vollsten Erlösung durch ihr Leben in Christo und ihr Leben in Gott; und so breitet sich denn auch der Tod von seinem ersten Ausgangspunkte, der ihn in die Welt einführte, über die Menschheit aus durch das Medium, dass sie alle sündigten. Sie alle reizten den Tod, mit dem Buche der Weisheit zu reden, durch ihre Sünde. Die erbliche Sünde wurde überall durch die wirklichen Sünden weitergeführt, und somit das Gericht des Todes vollendet.

Diese Erklärung muss indess zurückgewiesen werden, weil bei ihr unerklärlich ist, wie der Apostel zu dem *διὰ τοῦτο* sollte veranlasst sein, welches das Folgende vom Vorigen absondert und etwas bringt, das durch Vorhergehendes ursachlich veranlasst ist. Denn den wichtigsten Vergleichsgliedern, *εἷς ἄνθρωπος* u. a. entspricht nichts in dem supplirten Vordersatze. Namentlich aber ist der Ton, der in dem mit *ὥσπερ* beginnenden Satze auf dem zu allen von Einem Kommen des Todes liegt, bei dieser Auffassung ganz un-

motivirt. Außerdem setzt diese Erklärung voraus, dass 5, 1 ff. von der Heiligung die Rede sei, während dort nur von dem Frieden und der Hoffnung etwas zu finden ist, die aus der Rechtfertigung durch den Glauben resultiren. Endlich sieht man aus dem ἄρα οὖν in V. 18., dass mit V. 12. der Vergleich nicht schließen, sondern beginnen sollte.

Hienach aber bleibt bei der Annahme, dass mit ἐφ' ᾧ die secundäre Ursache des Todes aller eingeführt werde, nur übrig, als Anschauung des Apostels vom Verhältnisse der Sünde und des Todes aller die anzusehen, dass Gott vermöge seiner ὀργὴ dem Tode zufolge der Sünde des ersten Menschen über alle seine Nachkommen mit der Bestimmtheit Macht gegeben habe, dass er überhaupt der Sünde Sold sein solle. Er trifft dann die Einzelnen nicht so, als brächte jeder Einzelne ihn durch sein Sündigen als die seiner individuellen Sünde adäquate Strafe zu Wege, sondern so, dass er ihn sich zuzieht, wenn er sündigt, er möge sündigen wie er wolle. Der Tod ist dann nach Paulus in Folge der Sünde Adams zu allen Menschen auf dem Grunde hindurchgekommen, dass sie alle gesündigt haben, oder weil von allen die Bedingung erfüllt ist, unter der nach Gottes Rathschluss die Strafe der Sünde Adams zu allen gelangen sollte.

Obgleich bei solcher Fassung der secundären und der primären causa mortis omnium ein Selbstwiderspruch dem Apostel nicht würde vorgeworfen werden können; so sind wir doch genöthigt, auch diese Fassung aufzugeben, weil die Schwierigkeit in der That unüberwindlich ist, welche dann im Hinblick auf das Sterben der Säuglinge und Embryo-

nen sich entgegenstellt. Denn fassen wir das individuelle thatsächliche Sündigen — etwas anderes aber bedeutet ἥμαρτον anerkannter Maßen nicht — wenn auch nicht als causa efficiens des Todes aller Menschen, doch als Bedingung, unter welcher jene in Wirksamkeit tritt; so ist zu folgern: Die Kinder und Embryonen, von denen sich ein thatsächliches Sündigen nicht aussagen lässt, hätten leben bleiben müssen, oder der Tod hätte für sie erst dann, wenn sie thatsächlich gesündigt haben würden, eintreten können. Also hätte der Apostel als secundäre Ursache von dem Tode aller Menschen etwas bezeichnet, was der Erfahrung nach nicht bei allen die secundäre Ursache des Todes sein kann, da die Herrschaft des Todes weiter reicht, als über die, welche gesündigt haben. Denn unmöglich können wir uns mit dem gewöhnlichen Zugeständniss beruhigen: Paulus habe an diese nothwendige Exception gar nicht gedacht. Denn wie hätte er so gedankenlos schreiben können, dass er an eine Exception nicht gedacht haben sollte, die nicht etwa irrelevant ist, sondern die den Nerv seiner Beweisführung abschneidet. Die Art aber, wie z. B. Reiche diese Schwierigkeit beseitigen will, kann uns gleichfalls nicht befriedigen. Er sagt [1]: „Es ist sehr denkbar, dass, wenn auch der Tod durch Adam in die Welt gekommen und Strafe aller Sünder geworden, er, als Übel, auch solche traf, welche nichts von Sünde an sich haben. Aber weil er Strafe der Sünder ist, kann er nicht nothwendiges Naturereigniss, und wenn er durch ein bestimmtes Factum erst Existenz be-

[1]) S. Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes P. an die Römer. Th. I. Gött. 1833. S. 433.

kommen, nicht vorher dagewesen sein. Dieser Schluss ist desswegen nicht weniger bündig, weil Paulus von der Causalität des Todes der sündelosen Menschen schweigt." Er wäre es, wenn er von Paulus so negativ gestellt wäre. Aber wenn er positiv als secundäre Ursache des Todes aller dies bezeichnet, dass alle gesündigt haben, so giebt es daneben keinen Tod, der nur als Übel anzusehen wäre. Endlich kann man aber auch damit nicht über die Schwierigkeit hinüberkommen, dass man etwa sagt: Das πάντες ἥμαρτον 5, 12. kann nur denselben Umfang haben wie das πάντες ἥμαρτον 3, 23. Wie dem Apostel dort die Frage fern lag, ob es nicht auch unschuldige Kinder gegeben habe, so liege ihm hier die Frage fern, wie es mit dem Tode der Unschuldigen sei. Folgeweise könne er bei dem εἰς πάντας ἀνθρώπους V. 12. auch nur an die Menschen in demselben Umfange gedacht haben. Das πάντες bezeichne nicht nothwendig eine ausnahmslose Allgemeinheit, sondern eine Gesammtheit im Gegensatze zu Einem, wobei, wenn gleich die Gesammtheit aus den Einzelnen besteht, doch nicht nothwendig an alle Einzelne gedacht zu werden brauche. Wie er bei dem εἰς πάντας ἀνθρώπους V. 18. nicht auf die reflectire, welche im adamitischen Unheil verbleiben, so reflectire er bei dem εἰς πάντας ἀνθρώπους, zu denen in Folge der Sünde Adams der Tod hindurchgekommen ist, auch nicht auf die Kinder und Embryonen. So könnte man sagen, wenn nur nicht, wo von dem Tode aller die Rede ist, eine Ausnahme im Gedanken hinsichtlich Einzelner zu machen unmöglich wäre. In beschränktem Umfange wird πάντες nur gebraucht, wo die Beschränkung aus dem Zusammenhange von selbst abfolgt.

Ständen wir hiemit an der Grenze der Möglichkeiten, wie ἐφ᾽ ᾧ genommen werden kann; so müssten wir bekennen, dass Röm. 5, 12. überall nicht zu erklären sei. Allein es ist noch die Möglichkeit vorhanden, das mit ἐφ᾽ ᾧ bezeichnete Causalverhältniss logisch zu fassen.

Wird es logisch gefasst, so entsteht die Frage, ob das *διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους* der Denkgrund sei für die Denkfolge, dass *πάντες ἥμαρτον*, oder ob das *πάντες ἥμαρτον* der Denkgrund sei für die Denkfolge, dass der Tod so (*οὕτως*) zu allen Menschen hindurchgekommen ist, wie vom Apostel behauptet worden.

In der ersten Weise ist ἐφ᾽ ᾧ von Baur [1]) genommen. Er fasst unsere Stelle so, dass der Apostel, wie er V. 13. aus der Herrschaft des Todes auf das Vorhandensein der Sünde schließe, so auch schon V. 12. aus der Allgemeinheit des Todes die Allgemeinheit des *ἥμαρτον* folgern, oder die erstere als Beweis der letzteren betrachten soll. Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, wobei die Voraussetzung stattfindet, dass alle gesündigt haben. Denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt, nicht einmal diese Periode war ohne Sünde, Sünde aber wird da nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist, und man konnte daher sagen, es sei in dieser Zeit keine Sünde gewesen, allein der klare Beweis des Vorhandenseins der Sünde auch in dieser Periode ist der Tod, welcher von Adam bis Moses herrschte, die Menschen dieser Periode müssen demnach gleichfalls gesündigt

---

[1]) S. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. S. 570 ff.

haben, wenn auch ihre Sünden der Übertretung Adams, der gegen ein positives Gesetz sündigte, nur ähnlich, nicht vollkommen gleich waren. Der Hauptgedanke des Apostels sei die Allgemeinheit sowohl der Sünde als des Todes, und der wesentliche Zusammenhang der Sünde und des Todes. Da nun die Allgemeinheit der Sünde nichts so unmittelbar Gewisses sei, wie die Allgemeinheit des Todes, so beweise der Apostel die Allgemeinheit der Sünde aus der Allgemeinheit des Todes, weil der Tod nicht sein könne ohne das, was er zu seiner Voraussetzung habe, die Sünde. Aus der ganzen Argumentation des Apostels gehe daher aufs deutlichste hervor, dass wenn er auch in Sünde und Tod die Macht eines seit Adam in der Menschheit herrschenden Princips erkenne, er doch den Tod des Menschen nur durch die Zurechnung der eigenen Thatsünde jedes Einzelnen sich vermittelt denke, so dass die Stelle das gerade Gegentheil von dem beweise, was man aus ihr als einer Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Erbsünde gewöhnlich beweisen wolle. Es frage sich nur, ob ἐφ᾽ ᾧ in dem angegebenen Sinne genommen werden könne, was jedoch kaum einem Zweifel unterliegen könne, indem die gewöhnliche Bedeutung „weil" nur genauer ausgedrückt sei, wenn dafür gesagt werde: unter der Voraussetzung, so dass dabei vorausgesetzt werden muss; der Unterschied sei nur der, dass, was „weil" schlechthin objectiv aussage, durch jene andere Bedeutung, gemäß der sonstigen Bedeutung der Präposition ἐπὶ, für das subjective Bewusstsein logisch explicirt werde, indem für den Zweck einer logischen Argumentation Grund und Folge, die Voraussetzung und das, was durch die Voraussetzung

erklärt werden soll, auseinandergehalten werde. Ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον heiße demnach: der Tod kam zu allen, unter der Voraussetzung, dass alle sündigten, d. h. was zu seiner Voraussetzung hat, nur unter der Voraussetzung erklärt werden kann, dass u. s. w., das Eine setzt immer das Andere voraus. Gebe es eine Zeit, in welcher von keiner Sünde die Rede sein sollte, so sei es die Periode von Adam bis Moses, und doch sei auch diese Periode so gewiss nicht ohne Sünde, so gewiss auch in ihr der Tod herrschte. Dass diese logische Explication von Grund und Folge die eigentliche Bedeutung von ἐφ᾽ ᾧ sei, lasse sich auch aus den beiden anderen Stellen nachweisen, in welchen ἐφ᾽ ᾧ im N. T. sich noch finde, 2. Cor. 5, 4. Phil. 3, 12., auch für diese Stellen passe diese Bedeutung weit besser, als die gewöhnliche „weil." In der erstern Stelle sage der Apostel: Als solche, die im Leibe sind, seufzen wir unter der Bürde; fahre er nun fort: weil wir nicht wollen ausgekleidet, sondern nur überkleidet werden, so sei dies nicht klar; ἐφ᾽ ᾧ sei auch hier logisch zu nehmen, für den Zweck einer Argumentation. Im Leibe seufzen wir unter einer Bürde, dies setzt jedoch nicht voraus, dass wir ausgekleidet, sondern nur, dass wir überkleidet zu werden wünschen, man darf daraus nicht den Wunsch des ἐκδυσ., sondern nur des ἐπενδ. schließen. Die zweite Stelle werde gewöhnlich so genommen: Ich jage aber nach, ob ich es auch ergreife, wozu ich auch ergriffen wurde. Dies sei eben so ungenau als unklar. Die richtige, der sonstigen Bedeutung von ἐφ᾽ ᾧ entsprechende Erklärung könne nur sein: was voraussetzt, dass u. s. w. Ich jage nach, ob ich es auch ergreife, was

freilich nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass ich von Christo ergriffen worden bin.

Es ist klar, dass bei dieser Fassung des ἐφ᾽ ᾧ das, was die Voraussetzung ist, nicht als Grund des Vorgehenden, sondern als Folge davon angesehen werden muss. Das allgemeine Todesverhältniss ist der Grund, auf dem man folgert, dass die Sünde eine allgemeine sein müsse. Dabei wird also nicht das, was das „weil" objectiv aussagt, für das subjective Bewusstsein explicirt, sondern es wird dabei Grund und Folge in das umgekehrte Verhältniss gesetzt. Es ist dann so viel wie: „wesswegen alle — nicht gesündigt haben, sondern — gesündigt haben müssen. Es dürfte sich aber nicht nachweisen lassen, dass dieses logische Verhältniss von Grund und Folge bei irgend einem Schriftsteller durch ἐφ᾽ ᾧ ausgedrückt sei. Paulus hat in diesem Falle bekanntlich δῆλον ὅτι gesetzt. Man braucht aber 2. Cor. 5, 4. nur auf Grundlage der Baur'schen Annahme genau zu übersetzen, um sich zu überzeugen, dass seine Fassung des „weil" auch dort nicht passt. Denn es kommt dann heraus: Im Leibe seufzen wir unter einer Bürde, was voraussetzt, nur unter der Voraussetzung erklärt werden kann, dass wir nicht ausgekleidet, sondern überkleidet zu werden wünschen. Wie sonderbar, wenn der Apostel das Seufzen unter der Bürde zum Grunde genommen hätte, darauf zu folgern, was wir wünschen. Nein der Wunsch, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden, ist eben der Grund, dass wir βαρούμενοι seufzen [1]). Phil. 3, 12. aber wäre es

---

[1]) Vrgl. meine Erklärung der Stelle B. I. S. 118 f.

eine unpassende Reflexion, wenn der Apostel sagte: ich jage nach, ob ich es auch ergreife, was voraussetzt, nur unter der Voraussetzung zu erklären ist, dass ich von Christo ergriffen worden bin [1]).

Hiezu kommt, dass, wenn nicht dem οὕτως V. 12. ein Theil seines wesentlichen Inhalts, die Beziehung zu der Sünde, die von Adam aus zu allen hindurchgekommen ist, entzogen wird, das πάντες ἥμαρτον gar nicht als Voraussetzung des οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν gedacht werden kann, da die Allgemeinheit des Sündigens von der Allgemeinheit des Todes nur dann die Voraussetzung sein kann, wenn vorausgesetzt wird, dass jeder nur durch seine Sünde sich den Tod bewirken kann, nicht aber, wenn gesagt wird, dass der Tod so, wie er in die Menschenwelt eingetreten, also von Einem aus zu allen hindurchgekommen sei.

Endlich ist auch der Zusammenhang, welchen diese Erklärung zwischen V. 12. und 13. herausbringt, nicht zu halten, wie wir bald sehen werden.

So bleibt nichts übrig, als zu versuchen, ob nicht das mit ἐφ᾽ ᾧ bezeichnete Causalverhältniss in der Weise logisch gefasst werden könne, dass das πάντες ἥμαρτον als ein Denkgrund genommen wird für die Denkfolge, dass der Tod so (οὕτως) zu allen Menschen hindurchgekommen ist, wie vom Apostel behauptet worden.

Dass ἐφ᾽ ᾧ sprachlich ebensowohl den Grund für das subjective Erkennen, wie die reale objective Ursache bezeich-

---

[1]) Vrgl. meine Auffassung der Stelle im Folg. S. 217 ff.

nen könne, bezweifle ich nicht. Die Causalconjunctionen werden so nicht bloß im Deutschen gebraucht, wie wenn ich sage: Er hat es gethan, weil er gelacht hat, was nicht heißt: Das Lachen ist der objective Grund des Thuns gewesen, sondern: die Thatsache, dass er gelacht hat, ist der Grund, auf dem zu folgern ist, dass er es gethan hat. Im Lateinischen ist es eben so. Man denke an den Unterschied im Gebrauch von quia und quoniam, welchem letzteren quandoquidem nahe steht. Dass im Griechischen ὅτι gleichfalls den Erkenntnissgrund einführen kann, ist von den Interpreten zu Luc. 7, 47. ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαὶ, ὅτι ἠγάπησε πολύ [1]), welche hier die Thatsache, dass das Weib (Christo) viele Liebe erwiesen hat, als das ansehen, woraus zu folgern ist, dass ihr viel vergeben ist, nachgewiesen. Es würde nicht einzusehen sein, warum es mit ἐφ᾽ ᾧ nicht eben so sein sollte, wenn auch kein Beispiel beizubringen wäre, dass es anderweit so gebraucht ist. Nach meiner Ansicht aber ist ἐφ᾽ ᾧ, während es 2. Cor. 5, 4. den objectiven realen Grund des στενάζομεν βαρούμενοι angiebt, in Phil. 3, 12. vom subjectiven Erkenntnissgrunde zu verstehen. Paulus sagt: ich eile nach dem βραβεῖον, ob ich es auch ergreife, insofern ja (= was daraus zu entnehmen, von selbst gewiss ist, dass) ich auch von Christo ergriffen wurde. Das Ergriffensein von Christo war der Grund, auf dem von den Lesern zu folgern stand, dass er dem βραβεῖον so nacheile, wie er sagte. Er stellt

---

[1]) S. Rosenmulleri Scholia in N. T. Tom. II. ed. 5. Norimb. 1803. p. 109.: „Nempe particula ὅτι signum indicat remissionis peccatorum, non causam, quae com. 50. demum exponitur.“

damit dieses sein Nacheilen den Lesern als ein solches dar, woran kein Zweifel sein kann, das er deshalb von sich behaupten darf, ohne dadurch den Schein der Selbstüberhebung auf sich zu ziehen, da es unbegreiflich sein würde, wenn er nicht dem βραβεῖον so nacheilte. Das Ergriffensein von Christo ist nicht der reale objective Grund des Nacheilens, sondern der Grund, auf dem sich versteht, dass er so nacheilt, weil ja sonst das Ergriffensein von Christo, das ihm niemand streitig machen konnte, bei ihm nicht hätte stattfinden können. Fasst man ἐφ᾽ ᾧ vom objectiven Grunde des Nacheilens, so ist theils nicht einzusehen, was den Apostel veranlasst haben sollte, diesen innerhalb der Darlegung seiner Selbstschätzung hervorzuheben, theils derselbe nicht klar zu machen, ohne dass man zwischen den objectiven Grund des Ergriffenwordenseins und das, was die Folge davon sein soll, das διώκειν, ein Verhältniss von logischem Grund und logischer Folge im Gedanken zwischeneinschiebt, wie dies bei Meyer[1]) sich zeigt, welcher erklärt: „Sonst würde ich der Absicht dieses Ergriffenwordenseins nicht entsprechen."

Fassen wir aber ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον so, dass es bedeutet: quoniam, quandoquidem omnes peccaverunt, da ja (sintemal) alle gesündigt haben, d. h. was auf Grund der Thatsache, dass alle gesündigt haben, zu folgern ist, oder woran kein Zweifel sein kann, insofern ja alle factisch gesündigt haben; so wird in überraschender Weise der Gedan-

---

[1]) S. kritisch-exeget. Handbuch über die Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon. 2. A. Gött. 1859. S. 108. Die außerdem vorgebrachten Erklärungen sind dort verzeichnet.

kenzusammenhang unserer Stelle durchsichtig und plan, sobald wir nur von dem Gesichtspunkte auf diese Bedeutung des ἐφ᾽ ᾧ die Verse 12. 13. 14. so construiren, wie sie von ihm aus bei Festhaltung der allein richtigen Bedeutung des οὕτως und der allein zulässigen Bedeutung von ἥμαρτον sich zurechtstellen, während bei jeder anderen Fassung nicht nur in V. 12., sondern auch in V. 13. und 14. unüberwindliche Schwierigkeiten hervortreten.

Bekanntlich ist die Abweichung der Ausleger von einander außerordentlich groß in Auslegung der Verse 13. und 14. und der Bestimmung ihres Zusammenhangs mit V. 12.

Der Theil der Ausleger, besonders der neueren, wie Usteri, Rückert, Meyer in den ersten Auflagen seines Commentars und Baur, welche die beiden Verse 13. und 14. für eine Begründung der Worte ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον halten, ist der Ansicht, dass durch den Inhalt jener Verse das ausnahmslose allgemeine Vorhandensein der Sünde in der Welt, und zwar der imputabeln, welche nichts so unmittelbar Gewisses ist, wie die ausnahmslose Allgemeinheit des Todes, aus der Allgemeinheit des Todes erwiesen werden soll, weil der Tod nicht sein kann ohne das, was er zu seiner Voraussetzung hat, die Sünde.

Einen solchen Erweis soll der Apostel nach Mehrerer Meinung für nöthig erachtet haben, weil die Behauptung der Allgemeinheit des Sündigens durch den Ausspruch 4,15. οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις eine Beschränkung erleiden zu müssen geschienen habe. Danach soll dann V. 13. und 14. aussagen, dass Sünde auch schon vor dem Gesetz vorhanden gewesen sei; freilich werde die Sünde nicht

zugerechnet, wo kein Gesetz ist; aber dennoch habe der Tod von Adam bis Moses geherrscht, zum Beweise nämlich, dass wenn auch nicht *παράβασις,* doch *ἁμαρτία* stets in der Welt gewesen sei.

Eine andere Veranlassung und eine andere Form eines derartigen Erweises fand früher Meyer [1]) in der Stelle, indem er im Anschluss an Süskind den Satz *ἁμαρτία δὲ — μὴ ὄντος νόμου* nicht affirmativ oder kategorisch, sondern fragend fasste. Er meinte, das *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* habe eines Beweises bedurft, weil es eine Alteration des gewöhnlichen Jüdischen Dogmas gewesen sei, nach welchem schlechthin wegen des Falles Adams der Tod als Strafe allen decretirt ist [2]), so dass selbst individuelle Sündlosigkeit die Vollziehung dieses Decrets nicht hindert [3]), während Paulus, wenn ihm gleich Adam der erste Ursächer war, dass alle starben, doch die nächste Ursache in der individuellen Sünde aller gesehen habe. Jener Beweis aber soll dieser sein: Denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt; Sünde aber, ist sie beim Nichtvorhandensein des Gesetzes von Zurechnung frei? Nein es herrschte ja der Tod von Adam bis Moses auch über diejenigen u. s. w. Oder mit anderen Worten: „Denn bis zum Gesetze ward gesündigt in der Welt, und zwar imputabel, was daraus gewiss

---

[1]) S. krit.-exeg. Comm. 1. A. S. 121.

[2]) „Propter illud consilium cunstituti sunt rei mortis omnes habitatores terrae", Paraphr. Chald. Ruth. 4, 22. Vrgl. Isaak Karo f. 47. 1.: „Nemo omnium moritur, nisi propter peccatum hominis primi."

[3]) „Etiam justi perfecti, qui nunquam peccaverunt, comprehensi sunt sub poena mortis", R. Bechai in Cad hackemach f. 5.4.

ist, dass der Tod auch über diejenigen herrschte, welche nicht wie Adam ein positives Gesetz übertreten hatten." Hätte das Nichtvorhandensein des Gesetzes die Sünde jener Periode der Zurechnung enthoben; so müsste dies die Erfahrung dadurch bewiesen haben, dass der Tod nur diejenigen beherrscht hätte, welche wie Adam ein positives Gesetz übertraten.

Eine dritte, von Baumgarten-Crusius [1]) vertheidigte Ansicht geht dahin, es sei die Absicht der Verse 13. und 14., zu verhüten, dass sich etwa die Heiden von der Allgemeinheit der Sünde ausschlössen. Der Apostel beziehe sich daher auf das allgemeine, menschliche Sittengesetz 2, 14. *Νόμος* habe im ersten und zweiten Satze V. 13. verschiedene Bedeutung: mosaisches Gesetz — Gesetz überhaupt. Der Beweis, dass die eigne Sünde allen den Tod gegeben, sei nun dieser: „Denn, wenn es gleich scheinen könnte, als dürfte die vor dem Gesetze begangene Sünde nicht als Sünde zugerechnet werden, so ist dieses doch geschehen, weil nämlich ein gewisses Gesetz überall unter den Menschen vorhanden war."

Indess was zunächst die supponirten Veranlassungen betrifft, so musste, dass alle gesündigt haben, Paulus nach 3, 23. als ein nicht mehr zu bestreitendes Factum ansehen, und 4, 15. gab zu einer erneuerten Begründung dieses Satzes auch keine hinlängliche Veranlassung, da dort ja gar nicht geleugnet war, dass *ἁμαρτία*, sondern nur, dass *πα-*

---

[1]) Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Jena 1844. S. 153 f.

ράβασις vor dem Gesetze vorhanden gewesen sei [1]). Eben so wenig Veranlassung hatte der Apostel, darzuthun, dass allgemein imputabel gesündigt sei, da er selbst Cap. 2. gezeigt hatte, dass der Heide auch ohne positives Gesetz vor Gott strafbar sei [2]). Daher erscheinen bei diesen Fassungen der Stelle immer die dann im 13. und 14. V. gelesenen Gedanken als unmotivirt und zufällig. Man sieht nicht ein, wie Paulus sie nach der Tendenz der Stelle, wobei ihm daran lag, den von Christo ausgehenden Erfolg an dem von Adam ausgegangenen ins Licht zu stellen, hätte schreiben können.

Was sodann die Form des Erweises betrifft; so hätte bei allen drei Fassungen der Apostel wenigstens *καὶ γὰρ ἄχρι νόμου* schreiben müssen. Ferner müsste bei der ersten Fassung statt des Aber in dem Satze *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται* ein Allerdings stehen. Bei der zweiten Fassung aber ist bedenklich, dass jener Satz als Frage genommen werden soll, da die Worte entweder einen allgemeinen Erfahrungssatz oder einen allgemeinen Rechtssatz enthalten, welchem ähnliche auch sonst vom Apostel angeführt worden sind, und kaum anzunehmen ist, dass, wenn er das gerade Gegentheil von dem Inhalte der allgemeinen Erfahrungs- oder Rechtswahrheit gemeint hätte, er dies nicht stärker markirt haben sollte. Bei der dritten Fassung aber wird *δὲ*

---

[1]) Vrgl. Philippi a. a. O. S. 169 f. v. Hofmann, Schriftbeweis. 1. Abth. S. 530 f.

[2]) Vrgl. Tholuck a. a. O. S. 265.

— ἀλλὰ geradezu als „freilich — aber doch" genommen [1]), was nicht angeht.

Endlich ist gegen alle drei Erklärungen zu erinnern, dass der Schlusssatz von V. 14. bestimmt darauf hindeutet, dass Paulus mit V. 13. und 14. nicht den Satz hat begründen wollen, dass die Sünde eine allgemeine oder eine allgemein imputable sei, sondern dass er — wie auch immer und abgesehen davon, ob nicht bei ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον V. 12. schon dieselbe Tendenz obwaltet — damit den Gedanken hat begründen wollen, den er V. 15. als gewonnene Unterlage für seine fernere Schlussfolge mit den Worten einführt: εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον. Der Schlusssatz: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος kann, wie jetzt als feststehend anzusehen sein dürfte, nur so verstanden werden, dass unter dem ὅς Adam und dem ὁ μέλλων Christus gemeint ist. Wenn aber der Apostel an dieser Stelle Christum als den Antitypus Adams einführt; so biegt offenbar damit die Rede auf die Worte zurück, mit welchen er den Typus, die Bedeutung Adams für die Adams-Generation darzustellen begonnen hat, auf V. 12. Es kommt damit der Vergleich, das ὥσπερ — καὶ οὕτως des 12. V. nach der Seite des Typus hin insoweit zum vorläufigen Abschluss, dass diese Seite zu den beabsichtigten Folgerungen für die zweite Seite, den Antitypus, als Unterlage dienen kann. Wenn man daher auch nicht sagen kann, es liege in den Worten: ὅς — μέλλοντος die Conclusion eingeschlossen [2]), da nicht geschrieben ist: welcher also der Typus Christi ist;

---

[1]) S. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 154.

[2]) Gegen Reiche a. a. O. B. 1. S. 382.

so ist doch offenbar, dass Paulus zum Anfange des Vergleichs zurückbiegend den Antitypus hier nur von dem Bewusstsein aus hervortreten lassen konnte, dass die erste Vergleichsseite der Hauptsache nach dargestellt und begründet sei. Dieses Bewusstsein aber hätte ihm daher nicht entstehen können, dass er die Allgemeinheit der Sünde oder ihre allgemeine Imputabilität, kurz das Verhältniss der individuellen Sünden der Nachkommen Adams zu ihrem Tode begründet hatte. Eine solche Begründung hätte ihn nicht treiben können, die Gegenseite zu dem ὥσπερ in relativischer Anknüpfung an παραβάσεως Ἀδὰμ hervortreten zu lassen, da es bei dem Vergleich, der damit vorläufig abgeschlossen wird, nicht hauptsächlich, sondern höchstens untergeordneter Weise auf das Verhalten der Vielen, sondern auf ihre Repräsentanten und die Art des Einflusses derselben ankam. Schon dieser Umstand lässt eigentlich gar nicht die Annahme zu, dass der Apostel mit V. 13. und 14. bloß das ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον in dem angegebenen Sinne habe begründen wollen.

Halten wir mit diesen Bedenken zusammen, dass die bezeichneten Fassungen von V. 13. und 14. nur bei einer Erklärung des οὕτως in V. 12. möglich sind, welche den wesentlichen Inhalt des Satzes, in welchem dieses Wort steht, aufgiebt, und dass sie das ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον in einem Sinne nehmen, welchen wir, ganz abgesehen von V. 13. und 14. haben zurückweisen müssen; so werden wir keinen Anstand nehmen können, jene Fassungen fallen zu lassen.

Eine andere Auffassung haben die Ausleger, welche in

V. 13. und 14. eine Begründung des Gedankens sehen, dass der Tod zu Folge der *παράβασις* Adams zu allen hindurchgedrungen sei, mögen sie diesen Gedanken schon in den ersten Sätzen des 12. V. oder in dem *ἐφ' ᾧ π. ἥ.* oder in dem ganzen 12. V. ausgesprochen finden. Die Begründung selbst aber lässt sich dann wieder sehr verschieden verstehen, je nachdem man den Causalzusammenhang zwischen dem Tode aller und der Übertretung Adams fassen zu müssen glaubt. Der Hauptsache nach beruhen die Verschiedenheiten darauf, dass Adam entweder als die mittelbare oder als die unmittelbare Quelle des Todes seiner Nachkommen zu denken ist.

Ein Theil der Ausleger will in V. 13. 14. eine Begründung des Gedankens, dass der Tod zufolge der Übertretung Adams zu allen hindurchgedrungen sei, in dem Sinne finden, dass Adam die mittelbare Quelle des Todes seiner Nachkommen sei, die als von ihm unabhängige Sünder statt von einer anderen Strafe nur deshalb gerade von der Strafe des Todes getroffen werden, weil dieselbe einmal nach positiver göttlicher Willkühr zuerst über Adams Sünde und darnach billiger Maßen auch über die gleiche Sünde der Nachkommen verhängt worden ist. Wir haben dann eigentlich einen doppelten Grund des Todes für jeden Einzelnen, einmal seine eigenen Sünden, die ihn überhaupt der göttlichen Strafgerechtigkeit anheimstellen, und sodann das adamitische Vergehen, das nach göttlichem Entschlusse gerade den Tod als Erbstrafe für jenes bestimmt, und der Zusammenhang zwischen V. 13. 14. und V. 12. erscheint

dann immer im Wesentlichen so, wie ihn Reiche [1]) gefasst hat. Nach ihm soll der Schluss, dessen sich der Apostel bedient, dieser sein: „Eine bestimmte positive Strafe, dergleichen der Tod, kann nur nach einem ausdrücklichen positiven Strafgesetz vollzogen werden. Nun aber war vor Moses kein Gesetz, welches den Tod für Sünden verhängt, von Gott gegeben, außer jenem, welches dem Adam für seine Sünde den Tod drohte. Da nun alle Menschen von Moses bis auf Adam herab starben, so kann es nur das Gesetz, welches durch Adam in Kraft trat, sein, wonach der Tod auch die sündigen Nachkommen Adams, welchen doch der Tod nicht eigens gedroht war, traf."

Bei dieser Fassung fällt indess sofort auf, dass Adam Christo nur insofern gegenübertritt, als er der Anlass gewesen ist, dass seine Strafe auch über die anderen Sünder verhängt ist, während Christus nicht bloß als der dargestellt wird, welcher der Anlass geworden ist, dass Anderen, welche nicht in der Weise wie er gehorsam waren, das Leben geschenkt wird, sondern vielmehr als die Quelle der Gerechtigkeit der Vielen und in Folge davon ihres Lebens. Sodann erscheint bei dieser Erklärung die Aussage: *Ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ* nicht gehörig motivirt. Ferner ist der Schluss auf ein Gesetz, das durch Adam in Kraft trat, willkührlich hineingelesen, da von einem solchen nichts gesagt wird, und man aus den vorliegenden Sätzen eben so gut andere Schlüsse ziehen kann, wie: folglich muss der Tod

---

[1]) A. a. O. Th. 1. S. 382. Vrgl. Dähne, Entwickelung des paul. Lehrbegriffs. S. 52 ff. Ähnlich Chrysost, Theophyl., Grot., Bengel, Mich., Koppe.

derer, die nicht wie Adam gesündigt haben, ohne Anwendung eines Gesetzes über sie verhängt sein, oder folglich muss der Tod über sie geherrscht haben, ohne dass ihre Sünden dabei in Rechnung gestellt sind, oder folglich muss Adams Sünde an ihnen zur Strafe gezogen sein. Endlich aber lässt sich in dieser Form die Begründung von V. 12. durch V. 13. und 14. nur bei einer Erklärung des *οὕτως* und des *ἐφ᾽ ᾧ* fassen, welche wir oben aus Gründen, welche die Betrachtung von V. 12. an die Hand gab, haben zurückweisen müssen.

In andere Rathlosigkeiten geräth man hinein, wenn man V. 13. und 14. für eine Begründung des Gedankens, dass der Tod zufolge der Übertretung Adams zu allen Menschen hindurchgedrungen sei, in dem Sinne nimmt, dass Adam die unmittelbare Quelle des Todes seiner Nachkommen sei.

Bringt man den wesentlichen Sinn der Augustinischen Auffassung in das *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* dadurch hinein, dass man Adamo peccante supplirt, so erhält die Begründung des 12. Verses in V. 13. und 14. folgende Gestalt: „Bis zum Gesetz war die Eine Menschheitssünde, welche objectiv in Adam beschlossen war, subjectiv in der Welt vorhanden. Aber die Sünde wird nicht zugerechnet, wenn kein Gesetz da ist. Wenn nun dennoch der Tod, die Strafe der Sünde, auch über die geherrscht hat, welche nicht wie Adam ein positives göttliches Gebot übertreten, sondern nur durch das Gesetz nicht zugerechnete Sünde begangen haben; so ist dies ein Beweis dafür, dass sie um der *παράβασις* Adams willen, oder insofern sie in Adam gesündigt haben,

gestraft werden." So Philippi [1]), nach dem die Anschauungsweise des Apostels in Hinsicht auf die in der Menschheit vorhandene Sünde diese sein soll. Paulus unterscheide zunächst ἡ ἁμαρτία und ἡ παράβασις. Letztere sei die Einzelthat der Übertretung des positiven göttlichen Gesetzes, wie Adam sie vollbrachte (V. 14.), erstere die Weltsünde als Einheit gedacht, wie sie entweder objectiv in der That Adams beschlossen war (V. 12.), oder subjectiv der Welt einwohnt (V. 13.). Nur die παράβασις Adams sei als zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde zu betrachten, die ἁμαρτία τοῦ κόσμου nur insofern sie in dieser παράβασις gesetzt war. Vor der Offenbarung des mosaischen Νόμος habe es überhaupt weiter keine zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde, als die die ἁμαρτία τοῦ κόσμου in sich schließende παράβασις Adams gegeben. Nicht die ἁμαρτία τοῦ κόσμου, sondern erst die παράβασις νόμου stehe wieder in gleicher Kategorie mit der παράβασις Ἀδάμ, und sei wie diese an und für sich selbst zurechenbare und strafbare Sünde, eben weil nicht nur Sünde, sondern Gesetzesübertretung. Von der anderen Seite aber reiche auch das Surrogat des Νόμος, welches nach 1, 19. 20. 32. 2, 14. 15. die Heiden in ihrem Gewissensgesetze haben, hin, sie unentschuldbar zu machen, so dass also im Zusammenhange mit jenen Aussprüchen das absolute Dictum: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου auf seinen relativen Werth zu reduciren sei. In Vergleich mit der παράβασις Ἀδὰμ nämlich und mit der παράβασις νόμου könne allerdings die Zu-

---

[1]) S. a. a. O. I. Abth. S. 173 ff.

rechnung, welcher die ἁμαρτία τοῦ κόσμου an sich unterliege, gar nicht in Betracht kommen, da sie ihre primäre und wesentliche Zurechnung selbst nur in der παράβασις Adams habe, dennoch sei diese ἁμαρτία auch an sich als Verletzung des natürlichen Sittengesetzes zurechenbar, d. i. schuldbar und strafbar, genug.

Nach dem, was oben [1]) bemerkt ist, kann uns diese Begründung nur als eine solche erscheinen, welche auf eine Bestimmtheit des zu begründenden Satzes geht, welche in diesem selbst in der Weise, wie angenommen wird, nicht vorliegt, sondern erst von dem Ausleger hineingelegt ist. Außerdem finden wir in V. 13. 14. von einer Zurechnung unserer Betheiligung an Adams That in dem Sinne, dass der allgemeine Menschheitswille in Adam die persönliche, bewusste That der Übertretung des positiven, göttlichen Gesetzes begangen und demnach auch der auf diese zurechenbare That der Übertretung gesetzten Strafe des Todes mit verfallen sei, auch nicht die leiseste Andeutung. Die Unterscheidung von allgemeinem Gattungswillen und besonderem Personwillen, von denen der letztere nur als die individuell bestimmte Ausprägung des ersteren zu betrachten sein soll, so dass dieser immer in jenem gesetzt und enthalten ist, lässt sich nirgends bei Paulus nachweisen. An unserer Stelle entspricht aber in dem Antitypus nichts einer derartigen Vorstellung, indem von unserer Betheiligung an der ὑπακοὴ Christi, durch welche wir δίκαιοι werden, selbstverständlich gar keine Rede sein kann. Endlich lässt sich das absolute

---

[1]) Vrgl. S. 201 f.

Dictum: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου nicht in der angegebenen Weise auf einen relativen Werth reduciren, sondern wenn eine relative Anwendung davon zu machen ist, so kann, welche dies sein müsse, nur aus dem Zusammenhange unserer Stelle selbst entnommen werden, in welcher von einer primären und secundären Zurechnung nichts steht.

Auf einem anderen Wege hat von Hofmann [1]) an unserer Stelle den Gedanken gefunden, dass Adams Übertretung den Nachkommen zur Schuld gerechnet werde. Wie unsere älteren Dogmatiker den Fall Adams unterscheiden, wie er nur seine Versündigung ist, und zu unserer allein durch Zurechnung wird, und andererseits, wie er zugleich unsere angeborne Sünde ist, und also nicht durch Zurechnung allein, sondern auch durch Übererbung der durch ihn gesetzten Sündhaftigkeit unsere Sünde wird, eben so soll nach Paulus vermöge unserer Zusammengehörigkeit mit Adam nicht bloß die von ihm herrührende Sündhaftigkeit menschlicher Natur, sondern auch seine Übertretung selbst eines jeden Menschen Sünde und also auch Schuld sein. Von Hofmann will keine künstliche Annahme, wie dass alle von Adam Stammenden in ihm gewesen, oder dass er als Bundeshaupt des menschlichen Geschlechts gesündigt habe, sondern will bei der einfachen Thatsache jener Einheit des Menschengeschlechts bleiben, vermöge welcher jeder Einzelne nicht nur Glied des Geschlechts, sondern auch der Anfang desselben sein Anfang ist. Nicht habe der Einzelne die

---

[1]) S. Schriftbeweis. 1. Abth. S. 530 ff.

Sünde Adams mitgethan, sondern weil der Anfänger des Geschlechts sie gethan habe, so sei sie die Sünde aller, welche von ihm stammen; mit dieser Schuld werden sie geboren, und unterliegen deshalb dem Tode von vorn herein, in welchem sich das Urtheil Gottes wider Adam an ihnen vollzieht.

Von diesem Gesichtspunkte aus hat von Hofmann an unserer Stelle folgenden Gedankengang gesehen: Bis zum Gesetz war der Zustand der Dinge so, wie er durch den Eintritt der Sünde geworden. Wenn nun bis zum Eintritte des mosaischen Gesetzes Sünde einmal in der Welt war, so könnte man denken, dass diejenigen, welche in dieser Zeit Sünder waren, nicht dieselbe Folge der Sünde hätten erleiden müssen, wie der, durch welchen sie zuerst in die Welt gekommen ist. Hätte man sie nur als Einzelne zu achten, deren jeder für sich sein Geschick entschied, so wäre dies auch richtig gedacht. Aber man sieht, der Tod war nun einmal in der Welt durch des Einen Sünde, ohne dass ihn jeder Einzelne für sich erst verwirkte, also gleichsam immer wieder in die Welt brachte. Dies sollen die Sätze besagen *Ἁμαρτία δὲ κτλ., ἀλλὰ ἐβασίλευσεν — μέχρι Μωϋσέως*, in welchen das Verhältniss von Sünde und Tod, wie es in dieser Zeit war, erst verneinender, dann bejahender Weise ausgedrückt liege: nur dass der verneinende Satz zunächst eine allgemeine Wahrheit enthalte — denn *νόμου* ohne Artikel sei nicht das mosaische Gesetz —, welche gegenüber dem *ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* auf den vorliegenden Fall in der Art angewendet sein wolle, dass solche Anrechnung der Sünde also auch damals nicht geschehen

sei. Vollständig ausgeführt würde der Gegensatz folgender Maßen lauten: Sünde wird aber ohne Gesetz nicht in Rechnung gestellt, und so ist sie auch in dieser vorgesetzlichen Zeit nicht in Rechnung gestellt worden, sondern königlich hat der Tod geherrscht auch über die, welche nicht wie Adam gesündigt haben. Es handle sich dabei um die Sünde, nicht wie sie von den sündigen Menschen im Einzelnen begangen wurde, sondern wie sie ein für alle Mal in der Welt war. Die Sünde, welche den Tod zur Folge habe, sei die ein für alle Mal vorhandene, das sündige Verhalten der Menschen als solcher, abgesehen von dem Sündigen der Einzelnen als dieser Menschen; und diese Sünde sei keine Übertretung eines ausgesprochenen Willens Gottes gewesen, dass sie als solche hätte in Rechnung gebracht werden können. Der Apostel unterscheide also eine daseiende Sünde, welche den Tod mit sich bringt, und ein einzelnes Sündigen, welches den Tod schon vorfindet, in der Art, dass er jene daseiende Sünde im Gegensatze zur Sünde Adams als eine solche bezeichne, welche nicht als Übertretung eines ausgesprochenen Willens Gottes in Rechnung gebracht werden könne. Es sei also keine Zurechnung der daseienden, der gemein menschlichen Sünde gewesen, vermöge welcher die Menschheit von Adam bis Moses dem Tode unterlag, sondern königlich habe er über sie geherrscht in dieser Zeit, oder, was dasselbe sei, auch über die geherrscht, welche nicht wie Adam gesündigt haben. Eine solche dem Tode ein für alle Mal gegebene Macht, welche ihm für die einzelnen Machtübungen oder gegenüber den einzelnen Übertretungen nicht immer erst zuwächst oder zugesprochen wird, sondern

sich von selbst versteht, schreibe aber der Apostel dem Tode zu, um auch dadurch bemerklich zu machen, dass sich die adamitische Menschheit nicht immer erst den Tod zuzieht, sondern dass sie ihm durch Adams Sünde ein für alle Mal unterworfen ist.

Wir haben oben [1]) gesehen, dass die Unterscheidung eines einzelnen Sündigens, welches den Tod schon vorfindet, und einer daseienden Sünde, welche den Tod mit sich bringt, eine Erklärung des ἐφ᾽ ᾧ π. ἥ. fordert, welche nicht zu halten ist. Es kommt aber hier in Betracht, dass, wenn der Apostel sie gemacht hätte, er mit V. 13. und 14., wenn sie in der von Hofmann'schen Weise erklärt werden, gar nicht die V. 12. gemachte Aussage, dass „zufolge der Sünde Adams zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen sei, bei dessen Vorhandensein alle gesündigt haben" begründet haben würde. Denn er weist ja dann in der That nicht nach, dass alle beim Vorhandensein des Todes gesündigt haben, also dass sie bei ihrem Sündigen den Tod schon vorgefunden haben, sondern er spricht nur von der Sünde, welche einmal in der Welt war, und er weist ferner dann nicht nach, dass der Tod die Einzelnen nicht zufolge ihres Sündigens, sondern in Folge der ein für alle Mal vorhandenen Sünde, welche durch Adam in die Welt gekommen, traf, sondern dass die einmal daseiende Sünde in der vorgesetzlichen Zeit nicht in Rechnung gestellt worden sei, also die einmal daseiende Sünde nicht die Ursache des Todes aller gewesen sein, nicht den Tod aller zu Folge gehabt

---

[1]) Vrgl. S. 189 ff.

haben könne, sondern dass Adams Übertretung den Nachkommen zur Schuld gerechnet sein müsse. Abgesehen aber auch selbst von den mit der Annahme der von v. Hofmann in V. 13. 14. geschehenen Begründung verbundenen Schwierigkeiten und von dem Missslichen einer Unterscheidung zwischen dem sündigen Verhalten der Menschen als solcher und dem Sündigen der Einzelnen als dieser Menschen, vermag ich mir nicht vorzustellen, was den Apostel zu einer derartigen Deduction, wenn sie in seinen Worten gefunden werden müsste, veranlasst haben sollte, da ihr in der Darstellung des Antitypus nichts entspricht, auch auf diesen von ihr aus kein erhellendes Licht fällt.

Am leichtesten ist es, V. 13. und 14. mit der Erklärung des 12. V. in Einklang zu bringen, welche in diesem den Gedanken findet: Der Tod ist so, wie er in die Welt eingetreten ist, zu allen Menschen durchgedrungen, zu welchem hin sie alle gesündigt haben. Indess nimmt man dabei den Zusammenhang, wie ihn Glöckler [1]) bestimmt hat, so verwickelt man den Apostel in einen auffallenden Widerspruch. Nach ihm soll davon, dass der Tod, der Sünde Sold, zu allen durchgedrungen ist, die Voraussetzung sein, dass alle Menschen gesündigt haben. Gegen den Ausspruch von dem Hindurchkommen des Todes zu allen mit seiner Voraussetzung können, so meint er, hauptsächlich zwei Bedenken erhoben werden, einmal hinsichtlich der Menschen, welche vor der Gesetzgebung lebten, sich ganz selbst überlassen waren und ganz unbewusst sündigten, und sodann hinsichtlich derer, welche als Kinder

[1]) S. Der Brief des Apostels Paulus an die Römer. Frankf. a. M. 1834. S. 81 ff.

starben, und zwar oft in dem zartesten Alter, oft in der Stunde der Geburt, von welchen man also doch nicht sagen kann, dass sie überhaupt gesündigt und dass sie zum Tode gesündigt hätten. Die Antwort auf das erste Bedenken gebe Paulus zum Theil in V. 13., zum Theil in V. 14. Gegen dasselbe brauche er nur zu sagen, dass doch immer Sünde da sei, wenn sie auch entweder gar nicht oder nicht gehörig angerechnet werde. Daraus ergebe sich von selbst, dass auch die Folge der Sünde, der Tod, da sein müsse. Diesen Schluss supplire Paulus im Gedanken und stelle dagegen noch einen weit stärkeren Satz auf. Er führe die Erscheinung an, dass vor der Gesetzgebung auch solche gestorben seien, welche gar nicht gesündigt hatten, selbst Kinder, welcher Erscheinung veranlassender Grund (— *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ* wird so mit *ἐβασίλευσεν* verbunden —) der sei, dass die Sünde auch in ihnen ihr Abbild gemacht habe, ihre ganze Gestalt, also gewiss auch den Tod auf sie fortgepflanzt habe; es könne der Mensch in jedem Alter seines Lebens sterben, selbst wenn er noch nicht gesündigt habe, weil er in jedem Alter die ganze Gestalt der Sünde an sich trage, und weil es nur von dem Zusammentreffen anderer Ursachen abhänge, dass sich die letzte Gestalt der Sünde, der Tod, in diesem oder jenem Momente des Lebens ausbilde. Von allem Anderen abgesehen, was gegen diese Erklärung spricht, ist entschieden gegen sie der Widerspruch, der dann zwischen der Aussage V. 12., dass auf den Tod hin alle gesündigt haben, und der jene mit begründenden Aussage V. 14., dass auch die gestorben sind, welche nicht gesündigt haben, eintritt. Denn ist da-

von, dass der Tod, der Sünde Sold, zu allen durchgedrungen ist, die Voraussetzung, dass alle Menschen gesündigt haben, so kann Paulus in der weitern Begründung des Hauptsatzes: „Der Tod ist zu allen Menschen durchgedrungen, zu welchem hin sie alle gesündigt haben" den Gedanken nicht anwenden, dass auch solche gestorben sind, welche nicht gesündigt haben, da bei diesen jene Voraussetzung nicht zutrifft.

Dagegen stellen sich die Gedanken der Verse 12. bis 14. in einen gewissen Einklang, wenn man in V. 12. den Gedanken, dass zufolge der Sünde des Einen alle gestorben sind, in der Form ausgesprochen findet, dass der Apostel erstens sagt: Der Tod ist so zu allen hindurchgekommen, wie er in die Welt eingetreten, folglich in der Weise, dass von Einem aus die Sünde zu allen hindurchgekommen ist, und durch sie der Tod (*οὕτως εἰς π. ἀ. ὁ. θάν. διῆλθεν*), und sodann zweitens hervorhebt, dass **zum Tode alle** gesündigt haben, sie mögen gesündigt haben, wie sie wollen, dass es dabei auf die Art des Sündigens nicht angekommen sei, sich nicht um Identität des Thuns mit dem, was der Eine gethan hat, handle, sondern dass der Tod ein für alle Mal als Sold für jede Art des Sündigens erfolgt sei (*ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*). Denn dann erwartet man einen in der Art gegliederten Nachweis (*γὰρ*), dass erstens nachgewiesen wird, dass die Sünde nicht bei dem geblieben, durch welchen sie eingetreten ist, sondern sich allgemein verbreitet hat, und dass zweitens nachgewiesen wird, dass für jeden, der gesündigt hat, der zufolge der Sünde des ersten Menschen in die Welt gekommene Tod der Sold gewesen ist. Der erste Nachweis ist dann in der Aussage enthalten:

Ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, welche im Rückblick auf 1, 18 ff., wonach, dass es so gewesen, nicht bezweifelt werden konnte, genügte, den Gedanken zu begründen, dass die Sünde von Adam continuirlich weiter gegangen sei. Der zweite Nachweis wird dann in der verneinenden und der bejahenden Aussage, welche sich anschließen, gegeben. Man kann diese dann so verstehen, dass Paulus sagen wolle, da der Tod auch über die geherrscht habe, welche nicht etwa ähnlich wie Adam, z. B. Kain, gesündigt hatten, so dass bei ihnen der Tod als adäquate Strafe ihres Sündigens betrachtet werden könnte, sondern deren Übertretungen der Übertretung Adams nicht glichen, so folge, da vom gesetzlichen Standpunkte aus angesehen, von welchem aus nur die Sünde zur Bestrafung gezogen werden könne, welche gesetzlich und so weit sie damit bedroht ist, solcher Tod nicht als die eines Jeden Sünde entsprechende Strafe erscheine, dass der Tod aller als ein in Folge der Übertretung Adams über alle Sünder verhängtes Gesammtgeschick betrachtet werden müsse, oder mit anderen Worten, dass auf ihn hin alle gesündigt haben, dass ihm alle, die gesündigt haben, sie mögen gesündigt haben, wie sie wollen, als ihrem Verhängniss unterlegen sind.

Indess obgleich auf diese Weise ein an sich wohl zu haltender Gedankenzusammenhang zwischen V. 12. und V. 13. 14. entsteht; so können wir doch, von leichteren Bedenken abgesehen, besonders aus zwei Gründen nicht der Ansicht sein, dass jener wirklich der vom Apostel beabsichtigte sei. Einmal würde so vom Apostel auf die Begründung des Gedankens, dass alle, sie mögen gesündigt haben, wie

sie wollen, auf den Erfolg des Todes hin gesündigt haben, ein nicht zu erklärender Fleiß verwandt sein, während der Hauptgedanke des 12. V. offenbar der ist, dass zufolge der Übertretung des Einen der Tod zu allen gekommen ist. Sodann aber würde immer der durchaus unlösliche Knoten in dem Faden dieses Gedankenganges bleiben, dass von Paulus, obwohl das Gebiet des Todes weiter reicht, nur die ἁμαρτήσαντες, nur die, welche factisch gesündigt haben, mögen sie dann auch gesündigt haben, wie sie wollen, als solche dargestellt werden, welche in Folge der Übertretung Adams vom Tode betroffen sind.

Während so alle Auslegungen, die mit irgend einer der Bedeutungen zusammenhängen, in denen zeither ἐφ᾽ ᾧ genommen ist, uns aus der Rathlosigkeit nicht herausbringen, wird der Gedankengang des Apostels in V. 12—14., sobald wir ἐφ᾽ ᾧ in der Bedeutung von quoniam, puisque, da ja, nehmen und die dabei sich von selbst ergebende Beziehung der einzelnen Sätze eintreten lassen, nicht nur durchsichtig, sondern ein wohlüberlegter und in sich abgeschlossener Unterbau für die mit V. 15. beginnenden Vergleichsdarstellungen zwischen Adam und Christus.

Wenn der Apostel sagte: Wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt eingetreten ist, und durch die Sünde der Tod; so war das eine (damals) unbestrittene historische Thatsache. Wenn er aber fortfuhr: und so (nämlich indem von Einem zu allen die Sünde hindurchgekommen ist, und durch die Sünde) zu allen Menschen der Tod hindurchgekommen ist; so war das Hindurchkommen des Todes zu allen zwar auch eine unbestrittene Thatsache, aber

dass er so zu allen hindurchgekommen sei, wie er in die Welt eingetreten, also mittelst der von Einem zu allen hindurchgekommenen Sünde, war eine Behauptung, welche, da ihre Richtigkeit nicht von selbst gewiss war, der Begründung bedurfte [1]). Es ist deshalb hinter dem *διῆλθεν* eigentlich nichts anderes zu erwarten, als eine Angabe der Denkgründe, auf denen zu folgern ist, dass es mit dem *οὕτως* seine Richtigkeit habe. Nehmen wir nun dieser Erwartung gemäss das *ἐφ' ᾧ* vom Denkgrunde, so enthält der Satz: *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* als einen Denkgrund für die Denkfolge, dass der Tod so, wie er gesagt hat, zu allen hindurchgedrungen ist, die nach seinen früheren Expositionen (Röm. 3, 23.) als gewiss angenommene Thatsache, dass alle gesündigt haben. Die Thatsache der Allgemeinheit des factischen Sündigens ist ihm der Denkgrund dafür, dass, was an sich als unsichtbarer innerer Hergang nicht zu erweisen war, die Sünde wirklich von Einem zu allen hindurchgekommen sei. Die Allgemeinheit des factischen Sündigens wäre unerklärlich, wenn nicht von Adam aus ein Sündenprincip sich continuirlich ausgebreitet hätte. Allein man sieht leicht, dass das *πάντες ἥμαρτον* als Denkgrund für die Denkfolge, dass der Tod *οὕτως*, wie er gesagt hat, zu allen hindurchgekommen sei, nicht ausreicht. Denn es lässt sich daraus nur folgern, dass es mit dem behaupteten Hin-

---

[1]) Dass die Lehre des Zusammenhangs der menschlichen Sündhaftigkeit mit der Sünde des Stammvaters auch nicht durchgängig Lehre der Rabbinen sei, möchte zu erweisen sein. S. Vitringa, observationes sacrae. I. III. c. 8. 9. Bartolocci, bibliotheca magna Rabbinica. II. p. 47 sqq.

durchkommen der Sünde zu allen seine Richtigkeit habe, nicht aber, dass der Tod die Folge der von Einem hindurchgekommenen Sünde sei. Daher würde der Versuch, ἐφ᾽ ᾧ vom Denkgrunde zu verstehen, sofort wieder aufgegeben werden müssen, wenn sich an den ersten Denkgrund nicht andere Denkgründe anschlössen, welche diesem im οὕτως enthaltenen zweiten Momente entsprechen. Diese aber treten sofort hervor, wenn wir die Worte ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ als nähere Erläuterung oder Begründung des ersten Denkgrundes: ἐφ᾽ ᾧ π. ἥ. in Parenthese setzen und die beiden folgenden Sätze: ἁμαρτία δὲ — νόμου und ἀλλ᾽ ἐβασίλευσεν — Ἀδὰμ noch von ἐφ᾽ ᾧ abhängen lassen, so dass die ganze Begründung des Satzes: οὕτως εἰς π. ἀ. ὁ θάν. διῆλθεν so zu lesen ist: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον, (ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ,) ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, ἀλλ᾽ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Dass diese bei der angegebenen Fassung des ἐφ᾽ ᾧ von selbst entstehende Construction der in Rede befindlichen Sätze (da ja alle gesündigt haben, Sünde aber nicht in Rechnung gestellt wird u. s. w., allein geherrscht hat der Tod u. s. w.) in jeder Weise zulässig ist, bedarf keines Beweises. Sie empfiehlt sich aber sogleich dadurch, dass dabei drei als bekannt vorausgesetzte Wahrheiten als drei Gründe neben einander treten für die der Begründung bedürftige Behauptung: οὕτως εἰς π. ἀ. ὁ θάν. διῆλθεν, nämlich 1. eine für gewiss angenommene Erfahrungsthatsache, gegen die indess aus irgend welchem Grunde gesagt werden konnte, dass

sie für die Zeit bis zur mosaischen Gesetzgebung nicht anwendbar sei, weshalb sie vom Apostel nach dieser Seite hin durch den Satz der Parenthese festgestellt ward, welcher besagt, dass die Sünde sich continuirlich ausgebreitet habe, indem man irren würde, wenn man meinen wollte, dass die Sünde mit dem mosaischen Gesetz erst von Neuem eingetreten sei: denn bis zum Gesetz Sünde war (ἦν) in der Welt [1]), 2. eine nicht zu bestreitende allgemeine Rechtswahrheit: „Sünde wird nicht in Rechnung gestellt, d. h. zur Bestrafung gezogen, wenn kein Gesetz da ist [2])“, 3. eine nicht zu bestreitende Erfahrungsthatsache: „geherrscht hat der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht ähnlich wie Adam gesündigt haben.“ Außerdem rundet so der ganze Satzbau von V. 12—14., indem das Ende von V. 14. sichtlich auf den Anfang von V. 12. zurückbiegt, sich

---

[1]) So erklärt sich die Voraufstellung des ἄχρι γὰρ νόμου und der auf ἦν fallende Ton.

[2]) Ἐλλογεῖται wird verschieden gefasst. Einige, z. B. Bretschneider, Dogm. B. 1. S. 49., nehmen es = die Sünde wird erst durchs Gesetz als Sünde erkannt. Diese Bedeutung ist nicht zu rechtfertigen. Ἐλλογεῖν ist = ἐν λόγῳ τιθέναι und kann sowohl heißen in Rede bringen, als in Rechnung stellen, wie Philem. 18. Im ersteren Sinne haben es Ambrosius, Augustin, Luther („wo kein Gesetz ist, da achtet man der Sünde nicht“), Calvin, Beza und einige Neuere, namentlich Glöckler, gefasst. Im zweiten Sinne fassen es die Meisten, nur dass Einige die Menschen zum Subject machen: die Sünde wird vom Menschen sich nicht angerechnet, der Mensch wird sich der übeln Folgen seiner Sünde nicht als Strafe bewusst; so z. B. Rückert, Usteri, Tholuck, Andere, z. B. Fritzsche, an den menschlichen Richter gedacht wissen wollen, noch Andere, z. B. Philippi, Gott als das zurechnende Subject fassen, während allein richtig ist, von dem zurechnenden Subject zu abstrahiren, und den Satz als allgemeine Rechtswahrheit zu fassen, die für jede Rechtsordnung gilt.

einheitlich in bester Gliederung ab. Indem aber der zweite Denkgrund sich mit δὲ anschließt, ohne dass der Satz, welcher den ersten Denkgrund angiebt, ein μὲν enthält, wird dieser als ein solcher eingeführt, auf Grund dessen nicht in Zusammenfassung desselben mit dem ersten Denkgrunde, sondern getrennt von ihm gefolgert werden soll. Derselbe geht demnach auf das zweite in dem οὕτως enthaltene Moment, dass der Tod in Folge der von Einem zu allen hindurchgekommenen Sünde zu allen hindurchgekommen, also nicht etwa durch jedes Einzelnen individuelles thatsächliches Sündigen causirt sei. Dieser Denkgrund allein aber reicht theils nicht aus, um jene Denkfolge zu bewirken, theils würde, wenn er für sich dastände in der naturgemäß an den zur Feststellung des ersten Denkgrundes in der Parenthese enthaltenen Satz sich anschließenden Form, welche Paulus wählte, da er die Absicht hatte, aus demselben Gebiete her, von welchem aus ein Zweifel gegen den ersten Denkgrund erhoben werden konnte, seine weiteren Denkgründe zu entlehnen, ungewiß geblieben sein, wie er angewandt sein wollte. Daher fügt Paulus als dritten Denkgrund die Thatsache an, dass zu einer Zeit, auf welche jene allgemeine Rechtsregel selbstverständlich eben so wohl wie auf jede andere zu beziehen ist, zu der Zeit von Adam bis Moses factisch etwas jener Rechtsregel Entgegengesetztes (ἀλλὰ) stattgefunden habe, indem derselbe Erfolg, welchen Adams Sünde als eine durch ein Gesetz auf eine bestimmte Übertretung desselben festgesetzte Strafe für ihn nach sich gezogen habe, auch bei solchen eingetreten sei, deren Sündigen sich nicht unter ein positives Gesetz, welches den Tod darauf setze, subsumiren

lasse. So folgt aber aus jener allgemeinen Rechtswahrheit in ihrer Anwendung auf die Beurtheilung der ihr entgegengesetzten Thatsache, so wie aus dieser, wenn sie jener Rechtswahrheit unterstellt wird, eben so wenig etwa, dass Sünde in der Zeit vor dem mosaischen Gesetz überhaupt nicht zugerechnet oder bestraft sei, als, dass der Tod der μὴ ἁμαρτησάντων ἐπὶ τῷ ὁμ. τ. π. Ἀδὰμ zu jener Zeit eine Verletzung der Rechtsordnung gewesen sei; vielmehr es folgt nur, dass der Tod zu allen nicht als eine ihrem thatsächlichen individuellen Sündigen entsprechende adäquate Straffolge, sondern unabhängig von der individuellen Form, in welcher das Sündigen bei den Einzelnen stattgefunden oder nicht stattgefunden hat, unabhängig davon, ob die Einzelnen bewusste und mit dem Tode bedrohte Gesetzesübertretung begangen haben oder nicht, in Folge der von Adam zu allen hindurchgekommenen Sünde als die mit der Bestrafung seiner Übertretung nach Gottes Verhängniss ein für alle Mal über die sündig gewordene Menschheit gesetzte Macht, als eine mit seiner Sünde zu allen hindurchgekommene Naturfolge hindurchgekommen sei. Das aber ist eben die Denkfolge, welche in dem zweiten Momente des οὕτως enthalten ist: Alle sind nicht etwa in Folge ihres individuellen Sündigens, gleich als hätte jeder sich selbst den Tod zu Wege gebracht, sondern in Folge der von Adam zu ihnen hindurchgekommenen Sünde gestorben.

So aber gefasst stehen V. 12—14., in denen das Causalverhältniss zwischen der Sünde des ersten Menschen und dem Tode aller ausgesprochen und durch Bezugnahme auf allgemeine Wahrheiten begründet ist, in einem wirklich

grundlegenden Zusammenhange und Einklange mit dem, was Paulus in den übrigen Versen 15. bis 19. von dem Blick auf Adam und dessen Generation für Christum und die ihm Angehörigen folgert.

Die Bedeutung der Parallele (*ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*) hat in gewisser Weise zutreffend schon Chrysostomus, indem er auf die Frage: *πῶς τύπος;* antwortet, so bezeichnet: *ὅτι, ὥσπερ ἐκεῖνος τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε μὴ φαγοῦσιν ἀπὸ τοῦ ξύλου, γέγονεν αἴτιος θανάτου τοῦ διὰ τὴν βρῶσιν εἰςαχθέντος· οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε οὐ δικαιοπραγήσασι, γέγονε πρόξενος δικαιοσύνης, ἣν διὰ τοῦ σταυροῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐχαρίσατο.* Denn das eben will der Apostel an dem Typus deutlich und gewiss machen, wie zu allen das Leben kommen kann, zu welchem die *δικαιοσύνη* führt, wenn sie auch nicht *δίκαιοι* im Sinne des Gesetzes sind. Das Geheimniss der Sündenvergebung, der *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche *νυνὶ χωρὶς νόμου ἀποκαλύπτεται*, 3, 21., will er, wie er das subjective Mittel der Rechtfertigung — *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* — an Abrahams Beispiel deutlich gemacht hat, dem der Glaube ohne Werke des Gesetzes zur *δικαιοσύνη* zugerechnet ward, hinsichtlich des dabei in Betracht kommenden objectiven Mittels deutlich machen an der Thatsache der Sündenbestrafung, indem er zeigt, dass, wie der Tod zu allen gekommen ist in Folge der Übertretung Adams, ohne dass dabei ihr individuelles Sündigen als Rechtsursache für ihren Tod zu betrachten sei, so und noch viel mehr das objective Mittel der Rechtfertigung, Christi Gehorsam, für die Christusgeneration von Erfolg sei, wenn auch der Rechtsstandpunkt des

Gesetzes, nach welchem nur dem Thäter des Gesetzes das Leben zugesprochen wird, keinen Aufschluss darüber zu geben vermag, wie es möglich sein soll, dass die Vielen, ob sie auch Sünder sind, als Gerechte zum Leben gelangen.

Was zunächst die Hervorhebung der Differenzen im Typus und Antitypus, V. 15—17., betrifft; so kann sie vom Apostel in keiner anderen Absicht eingefügt sein, als vom Hinblick auf sie die Überzeugung zu begründen, dass auf den Erfolg des objectiven Mittels der Versöhnung für die Christo Angehörigen von dem Erfolge, welchen Adams Fall für die ihm Angehörigen gehabt habe, nur um so sicherer geschlossen werden könne. Die Sätze aber, welche in V. 15—17. als Unterlage für den im Hinblick auf die Differenzen zu machenden Schluss mit *εἰ γὰρ* eingeführt werden, besagen nun, genau genommen, ganz dasselbe, was wir in V. 12—14. gefunden haben. Sie sind das allgemeine Resultat der dort besonderten Gedanken. Denn wenn der Apostel das eine Mal sagt: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*, so heißt das nichts anderes, als dass in Folge des Falles des Einen die Vielen gestorben sind, und der Apostel hätte den Schluss a peiori ad melius, dass um so viel mehr das Gnadengeschenk den Vielen aufs reichlichste werde zu Theil werden, nicht machen können, wenn er dabei im Sinne gehabt hätte, dass der Tod die von allen Einzelnen verursachte, ihrem Sündigen adäquate Strafe sei. Wenn der Apostel aber das andere Mal, V. 17., sagt: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνὸς*, so liegt darin noch bestimmter ausgesprochen, dass eine einzige Versündigung der Grund gewesen ist, dass der Tod zu-

den Vielen gelangt ist, und Paulus hätte wieder den Schluss, dass um so sicherer die, welche die überschwengliche Fülle der Gnade empfangen, zu Herrschern im Leben werden erhoben werden, als das von Einem veranlasste Urtheil zum Verwerfungsurtheil für die Vielen geworden sei, nicht machen können, wenn er die Sünde der Vielen als das hätte darstellen wollen, was den Tod der Vielen zur Folge gehabt hätte.

So besagen nun aber auch V. 18. und 19., in denen Paulus die auf Grund der Hervorhebung der Differenzen gesicherte Ähnlichkeit der von Adam und Christus ausgehenden Erfolge mit dem *ἄρα οὖν ὡς* resumirend angiebt und begründet, nicht nur nichts anderes, als dass und wie in Folge der Sünde Adams der Tod zu allen gekommen sei, sondern sie weisen auch in ihrer Gliederung auf die Gliederung, welche dieser Gedanke nach unserer Erklärung in V. 12. hat, zurück, und zwar so, dass zuerst gesagt wird, wie Ein *παράπτωμα* das *κατάκριμα,* die Verdammniss zum Tode für die Vielen herbeigeführt habe, so werde auch die *δικαίωσις ζωῆς* herbeigeführt *δι' ἑνὸς δικαιώματος,* V. 18., und sodann erläuternd im Rückblick auf das Moment des 12. V., von dem die Rede ausgegangen ist, abschließend gesagt wird: *Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθράπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ· οὕτω καὶ κτλ.,* wobei der Apostel weder gemeint haben kann, dass die Vielen als solche erwiesen sind, welche selbst gesündigt haben [1]), noch dass sie in die Kategorie von Sündern im Sinne der

[1]) Gegen Fritzsche.

Zurechnung der adamitischen Sünde versetzt wurden [1]), noch dass ihre Sünde an ihnen durch die Strafe, den Tod, notorisch geworden ist [2]), noch ita tractati sunt, quasi peccassent [3]), noch dass sie in das Verhältniss von Sündern zu Gott zu stehen gekommen sind [4]), sondern dass sie zufolge des Ungehorsams des Einen wirklich Sünder geworden sind in demselben Sinne, in welchem V. 12. gesagt ist: durch Einen Menschen sei die Sünde in die Welt eingetreten und durch die Sünde der Tod, und so, auf dieselbe Weise, indem von Einem aus die Sünde zu allen hindurchgekommen sei, sei zu allen der Tod hindurchgedrungen.

Hienach wird man nun beurtheilen können, ob die Art, wie Paulus die Folge der Zielverfehlung, insonderheit bei dem ersten Menschen mit seinem bestimmenden Einflusse auf die Allen gedacht hat, mit der Müller'schen Ansicht von einer unzeitlichen Selbstverkehrung sich vereinen lasse.

Die Stelle Röm. 5, 12 ff. hat ihren Inhalt aus der irdischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, wenn sie auch in eine Zukunft hinüberweist, welche nicht diesem irdischen Schauplatze angehört. Zwei große Epochen werden unterschieden, die eine vergangene, an deren Thatsachen, was in der zweiten, die in die Zukunft hineinreicht, geschieht und geschehen wird, evident werden soll. In ihrer Mitte steht die Zwischenökonomie des Gesetzes in ihrer aus der einen in die andere überleitenden Bedeutung. Wenn in

[1]) So Beza, Wolf, Bengel u. a.

[2]) So Reiche a. a. O. B. 1. S. 400 ff.

[3]) So Grotius, Böhme, Flatt.

[4]) So v. Hofmann, Schriftbeweis. Erste Abth. S. 537 f.

diesem Zusammenhange der physische Tod als etwas bezeichnet wird, das durch Einen Menschen, durch den die Sünde eingetreten, in die Welt gekommen und zu allen hindurchgedrungen sei; so kann Paulus den, durch welchen diese Folge eingetreten ist, nicht ursprünglich dem Tode als einem Gesetze seines Daseins auf Erden unterworfen sich gedacht haben. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er in diesem Zusammenhange nur Adams Fall im irdischen Paradiese, Gen. 3., als das allbekannte Factum, zur Unterlage seines Räsonnements genommen hat.

Der physische Tod als Strafe einer bestimmten Gesetzesübertretung im irdischen Paradiese setzt aber bei dem, über welchen er in dieser Form verhängt wird, die Möglichkeit, nicht zu sterben, oder Todesfreiheit vor der Übertretung voraus. Zwar scheint hiemit im Widerspruch zu stehen, dass Paulus, ganz in Übereinstimmung mit Gen. 2, 7. 3, 19. den ersten Menschen nicht als unsterblich geschaffen betrachtet haben kann. Denn er nennt ihn ausdrücklich in Bezug auf die ursprüngliche Substantialität seines Leibes *ἐκ γῆς χοϊκός* (1. Cor. 15, 48.), und bezeichnet diesen Leib, in dem die Nachkommen Adams dessen Bild an sich tragen, als der Zerstörung unterworfen (V. 42. 44. 49.; vrgl. Phil. 3, 21.), ja sagt von den stofflichen Bestandtheilen desselben ganz unbedingt, dass sie in die Sphäre eines vollendeten Daseins im Reiche Gottes nicht eingehen können. Er unterscheidet ferner zwischen einem psychischen Leibe und einem pneumatischen, und bezeichnet es als eine nothwendige Ordnung in der Entwicklung des menschlichen Geschlechts, dass der psychische Leib der erste ist, auf welchen der pneumatische

erst folgt (V. 46.). Wie kann der Apostel bei dieser Anschauung dem ersten Menschen die Möglichkeit, nicht zu sterben, oder Todesfreiheit zugeschrieben haben, wie er doch muss, da er den Tod als Folge und Strafe der παράβασις desselben betrachtet hat? Es folgt aus jener Anschauung in der That nichts weiter, als dass er dem ersten Menschen die Todesfreiheit nicht insofern vindicirt haben kann, als käme ihm die Unsterblichkeit als eine anerschaffene zu; aber es folgt aus der Ansicht vom Tode als einer Strafe für die παράβασις, dass Paulus der menschlichen Natur, ehe die παράβασις geschah, in dem Sinne Todesfreiheit beigelegt haben muss, dass der Tod für dieselbe nur an sich vorhanden war, nur als Möglichkeit, welche nicht eintreten sollte, wenn der Mensch gehorsam blieb, so dass er dem Tode als einer Unvermeidlichkeit, als einem Gesetze seines Daseins erst um der Sünde willen unterworfen wurde. Wie freilich Paulus sich die Todesfreiheit der menschlichen Natur bei normaler Entwicklung begreiflich gemacht haben möge, darüber finden wir bei ihm keine sichern Aufschlüsse. Vielleicht hat er sie als ein unergründliches Geheimniss nicht zu ergründen versucht. Vielleicht hat er sie im Zusammenhange seiner Gedanken über das Verhältniss des σῶμα zum πνεῦμα und über die Auferstehung entweder sich als das Vermögen zu einer plötzlichen schmerzlosen Umwandlung des σῶμα ψυχικὸν in das σῶμα πνευματικὸν τῆς δόξης vorgestellt, oder aber angenommen, dass die Verwirklichung der in der anfänglichen Beschaffenheit des menschlichen Leibes ruhenden Todesmöglichkeit in der Weise ausgeschlossen werde, dass der Geist bei sündloser Entwick-

lung allmälich fortschreitend seine Leiblichkeit durchbringe, sie sich selbst adäquat mache und also zu dem verkläre, was sie ihrer Bestimmung nach werden soll, zu seiner vollkommenen Erscheinung und Offenbarung. Aber dass Paulus der sündlosen menschlichen Natur, mithin auch dem ersten Menschen vor seiner παράβασις, Todesfreiheit vindicirt hat, wird durch den Umstand bestätigt, dass er den Tod Christi, weil bei diesem das von Adam ausgegangene und zu allen andern erfahrungsmäßig hindurchgedrungene Medians des wirklichen Todes, die Sünde, nicht vorhanden war, als etwas fasst, wozu Christus sich in Freiheit selbst bestimmt hat, entsprechend dem Rathschlusse Gottes, dass er sterben sollte, nicht musste. Phil. 2, 6 ff. (vrgl. Joh. 10, 17. 18.) [1]).

Müller selbst hat nun auch anerkannt, dass in der Genesis, auf welche Röm. 5, 12 ff. Bezug nimmt, der physische Tod als Strafe der Sünde dargestellt werde. Ja er hat den Widerspruch, der darin etwa soll liegen können, dass als der Stoff, aus dem der Leib gebildet ist, ausdrücklich der Staub von der Erde 2, 7. bezeichnet wird, und wir doch die Rückkehr unsers Leibes zum Staube als Folge einer Störung betrachten sollen, mittelst sinniger Deutung des Lebensbaumes im Paradiese zu lösen gesucht [2]). Er lässt

[1]) Vrgl. meine Abhandlung über diese Stelle in den theol. Stud. u. Krit. 1848. H 4. S. 898 ff.

[2]) A. a. O. B. 2. S. 401. „Der Widerspruch löst sich, wenn wir auf die Bedeutung des Lebensbaumes im Paradiese achten. An den Genuss von seinen Früchten ist offenbar im Sinne der Erzählung die Theilnahme des Menschen an unvergänglichem Leben geknüpft, vrgl. Gen. 3, 22. Achten wir genauer auf die Worte dieser Stelle, so müssen wir es wegen des גַּם doch am natürlichsten finden die Darstellung

uns auch darüber nicht in Zweifel, ob er nur den Tod der Nachkommen Adams als Folge einer in die menschliche Natur von ihm eingewurzelten Sünde betrachtet wissen wolle, oder ob wir auch Adams Natur vom Anfange seines Zeitlebens her als von solcher sündlichen Beschaffenheit uns denken sollen, welche den Tod zur Folge hat. Denn von dem zeitlichen Urstande, den er von dem Urstand in den ewigen Ideen Gottes und dem Urstand in der außerzeitlichen Existenz jedes Ichs als den Stand in dem zeitlichen Anfange seiner irdischen Entwickelung unterscheidet, sagt er ganz bestimmt, dass wir ihn uns nach den Andeutungen der Genesis und des Apostels Paulus als einen Zustand factischer Sündlosigkeit und noch ungestörter Harmonie des psychisch-physischen Lebens zu denken haben. Allerdings sollen auch die ersten Menschen von Anfang ihres Zeitlebens jenen Urfall in der Region ihrer unzeitlichen und bloß geistigen Existenz und die daraus entspringende Urschuld zu ihrer Voraussetzung haben, den finstern Grund, aus dem

---

so zu verstehen, dass der Mensch von den Früchten dieses Baumes noch nicht genossen. Ist es so, so werden wir berechtigt sein, diesen Baum und den Genuss seiner Früchte als Symbol für den unmittelbaren Übergang in ein höheres, unvergängliches Leben aufzufassen, der dem Menschen nicht bloß als geistigem, sondern als geistig-leiblichem Wesen an sich zugedacht war. Dieser verklärende Übergang ist ihm, wie die Ausschließung vom Baume des Lebens nach dem Sündenfall lehrt, um der Sünde willen entzogen. Hiernach kann es sehr wohl mit einander bestehen, dass das Strafurtheil Gen. 3, 19. auf den Ursprung des menschlichen Leibes aus dem Staube und auf die daraus folgende Zerstörungsfähigkeit desselben zurückweist, und dass es doch, eben als Strafurtheil, die wirkliche Zerstörung seines Leibes als Folge der Sünde ausspricht, mithin als das, was nicht sein sollte."

alle menschlichen Persönlichkeiten, die in diese Welt kommen, emporsteigen, mit alleiniger Ausnahme des Erlösers der Welt. Aber wie diese zeitlose Urentscheidung als solche in keinem Menschen Inhalt des empirischen Bewusstseins ist und es auch nicht sein kann, so sei sie für das empirische Leben der ersten Menschen von Anfang ruhender, latenter Grund, der erst, wenn es zu einer Willensentscheidung in der Versuchung, im Kampf entgegengesetzter Antriebe kommt, in Wirksamkeit treten könne [1]. Die ursprüngliche Sündhaftigkeit („unzeitliche Ursündlichkeit") sei nicht unmittelbar und von Anfang wirkende Kraft; das Empirische, die sittliche Entwicklung im Gebiet desselben habe ihr eigenes Recht und ihre reale Bedeutung, sei keineswegs bloßes Erscheinen jener intelligibeln Urthat. Diese Urentscheidung müsse sich erst an irgend einem kritischen Punkte einen Eingang in das empirische Dasein brechen, um sich in actueller Wirklichkeit zu bethätigen und eine sündige Entwickelung anzubahnen. Damit sei nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, dass die intelligible Selbstentscheidung in Beziehung auf die sittliche Grundrichtung dieser Entwickelung bestimmende, necessitirende Macht sei im Verhältniss zu den Bestimmungen des Willens im empirischen Dasein, letzteren von innen bindend und darum dem Menschen das empirische Bewusstsein der Selbstbestimmung nicht raubend. Allein da die Beschaffenheit dieser ursprünglichen That den Zug des menschlichen Geistes zu Gott keineswegs aufhebe, und da die göttlichen Anstalten, die den Anfang des Menschen-

---

[1] A. a. O. Bd. 2. S. 529 f.

geschlechts, die Art seines Eintritts in die zeitliche Entwickelung ordneten, diesem Zuge auf alle Weise fördernd entgegengekommen seien, so habe jene Nothwendigkeit nicht so unmittelbar sich verwirklichen können. Noch habe die natürliche Basis der geistigen Persönlichkeit in unentweihter Unschuld gestanden, ohne durch irgend eine Unordnung und Entartung ihrer Kräfte den Willen zu einem verkehrten Act zu sollicitiren. Dazu habe die Einfachheit und Ungestörtheit der Verhältnisse, in denen die ersten Menschen unter einander und zur Außenwelt standen, die von Außen kommenden Reizungen zur Sünde im Vergleich mit dem gegenwärtigen Zustande außerordentlich vermindern müssen. So habe im Urstande alles die Folgsamkeit gegen den edlen Zug der menschlichen Natur und vor Allem gegen die Antriebe des Gottesbewusstseins und des göttlichen Gesetzes begünstigt und erleichtert. Es habe einer besonderen Versuchung bedurft, um die Selbstverkehrung, mit welcher der Wille auch in unsern Stammältern auf ursprüngliche Weise behaftet gewesen sei, aus ihrer verschlossenen Tiefe hervorzulocken, dass sie sich offenbare und in die empirische Entwickelung real bestimmend eintrete [1]).

Hienach wird man den Unterschied, welchen Müller hinsichtlich der Art von Sünde gemacht hat [2]), zu welcher sich der Tod als Folge verhalten soll, nicht auf die Art der Sünde mit beziehen dürfen, von welcher bei Adam der Tod die Folge im Sinne der Genesis und des Apostels Paulus gewesen ist. Nach Müller soll nämlich der Tod Folge

[1]) A. a. O. B. 2. S. 531 f.

[2]) A. a. O. B. 2. S. 407 f.

der Sünde in doppelter Bedeutung und Beziehung sein. Einerseits soll es der Tod der innern Entzweiung und Gebundenheit und der daraus entspringenden Unseligkeit, der geistliche Tod sein, an den sich dann nach dem Weltgericht der andere Tod (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος Apokal. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8.), der unstreitig auch seine äußere Zuständlichkeit als eine der innern Zerrüttung entsprechende habe, anschließe. Dieser Tod, der geistliche und vermöge der in der Erlösung aufgerichteten Gnadenordnung auch der andere, findet nach seiner Ansicht nur da statt, wo der Mensch durch Thatsünde sich ihm Preis gegeben hat, wie in Rücksicht des geistlichen Todes Röm. 7, 9 f. Jak. 1, 15. mit klaren Worten bezeugen sollen. Anderer Seits soll Folge der Sünde der Tod der äußern Zertrennung und Lähmung sein, der physische Tod, nicht bloß der Augenblick der Auflösung, sondern auch der Zustand eines gebundenen Daseins, der ihm folgt. Wenn bei diesem Tode, dem physischen, von dem bald in Beziehung auf beide Momente, bald das zweite besonders hervorhebend, Joh. 6, 49. 50. 8, 21. 24. 51. 11, 26. Röm. 5, 12. 14. 17. 21. 1. Cor. 15, 54—56. 2. Tim. 1, 10. handeln, die Frage sei, zu welcher Art von Sünde er sich als Folge verhalte, so könne hier an einzelne Thatsünden und die etwa daraus entspringenden sündigen Zustände gar nicht gedacht werden, weil der Tod über den Menschen nicht erst von dem Zeitpunkte an herrsche, wo er Thatsünden zu begehen fähig sei, sondern von seiner Geburt an, ja schon während seines Lebens im Mutterleibe. Sei also der Tod Folge der Sünde, so müsse er, und was ihm wesentlich vorangeht und nach-

folgt, seinen Grund in einer in die menschliche Natur verwebten Sünde haben, so dass nun eben diese allgemeine Herrschaft des Todes ein gewichtiges Zeugniss werde für das Verderben der menschlichen Natur. Dies bestätige der Apostel Paulus, indem er es 1. Cor. 15, 22. als eine in Adam — nach dem Parallelismus mit Röm. 5, 12. durch die Sünde — entstandene Bestimmtheit des menschlichen Lebens bezeichne, dass es in allen durch den Tod zerstört wird. Habe nun das menschliche Leben diese Bestimmtheit von Adam her, so müsse sie offenbar an der menschlichen Natur in ihrer durch die Sünde bedingten Beschaffenheit haften.

Müsste diese Auseinandersetzung in der Allgemeinheit, in welcher Müller sie gegeben hat, für richtig angenommen werden; so wäre auch Adams Tod als etwas zu betrachten, das an seiner von seinem Zeitleben an durch die Sünde bedingten Beschaffenheit seiner menschlichen Natur gehaftet hat. Allein nach der Genesis, auf welche Röm. 5, 12 ff. sich bezieht, ist sein Tod die Folge und Strafe einer bestimmten παράβασις. Da nun aber Müller Adam vor dieser eine factische Sündlosigkeit vindicirt und eine noch ungestörte Harmonie des psychisch-physischen Lebens; so werden wir berechtigt sein, anzunehmen, dass Müller jene Auseinandersetzung nur von dem Tode der Nachkommen Adams verstanden wissen wolle.

Sind wir aber berechtigt, dem ersten Menschen Todesfreiheit vor der παράβασις zuzuschreiben; so fragt sich, ob die Sündlosigkeit der menschlichen Natur, welche damit als correspondirend bei ihm anzusehen ist, nur etwa als eine

factische Sündlosigkeit, d. h. als eine solche, bei welcher die latente Selbstverkehrung noch nicht zur Erscheinung und empirischen Wirksamkeit gelangt war, betrachtet werden kann, oder ob sie nicht als eine solche nothwendig betrachtet werden müsse, hinter der noch keine Selbstverkehrung steht, so dass die παράβασις eben die erste Selbstverkehrung in sich schließt.

Wäre Usteri [1]) beizupflichten, welcher unter der ἁμαρτία, die durch Adam in die Welt gekommen ist (Röm. 5, 12.), die „Sündhaftigkeit" versteht, und auch den Satz Röm. 5, 19. διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί nichts weiter besagen lässt, als dass schon in der Sündhaftigkeit Adams, die sich in der Übertretung eines positiven Gebotes zuerst als wirkliche, bewusste Sünde gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menschlichen Natur zum Vorschein gekommen, dass in der Sünde des Anfängers des menschlichen Geschlechts die Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechts schon mitgesetzt, durch sie vermittelt und bedingt sei; so müssten wir allerdings dem Apostel die Vorstellung einer Sündhaftigkeit Adams vor seiner Übertretung (παράβασις) zuschreiben, woraus, sobald wir der Ansicht sind, dass die Sündhaftigkeit auf eine Verschuldung, mithin eine frühere Selbstentscheidung hinweist, wovon sie die reale Folge ist, für uns sich die Folgerung ergeben würde, dass vor der παράβασις Adams in diesem Zeitleben eine παρακοή desselben in der Vorzeitlichkeit stattgefunden haben müsse.

---

[1]) S. Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs. S. 25. 27.

Allein innerhalb der Erklärung, welche wir von der ersten Seite der Parallele in Röm. 5, 12—19. gewonnen haben, kann ἡ ἁμαρτία V. 12., welche durch Adam in die Welt eingetreten ist, nicht Sündhaftigkeit, habitus peccandi [1]) heißen, sondern nur den Gattungsbegriff [2]) der Sünde überhaupt bezeichnen, die Sünde als solche, wozu sowohl die Thatsünde, als der sündliche Hang und Zustand gehört. Denn wenn der Hauptgedanke der ersten Seite der Parallele der ist, dass durch den Fall des Einen die Viele gestorben sind, indem die Sünde von ihm aus sich verbreitet hat, und die Strafe seiner Übertretung auch über die verhängt ist, welche nicht eben so wie er gesündigt haben; so muss jedenfalls in dem Satze, dass durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, das erste Eintreten derselben in dem ersten Menschen mit umfasst, ja an dieses vor Allem, gemäß der Erzählung in der Genesis, zu denken sein. Dann aber ist unmöglich, die Sünde Adams, von welcher der Tod die Folge und Strafe ist, als ein Thun zu denken, bei welchem die verkehrte Richtung, zu welcher er durch vorzeitliche Selbstbestimmung gelangt, offenbar geworden und in die empirische Entwicklung real bestimmend eingetreten sei. Denn ist der Tod Folge und Strafe der ganz bestimmten παράβασις in diesem Zeitleben gewesen; so muss Adam in der Zeit vor jener παράβασις als ein solcher gedacht werden, welchem ἁμαρτία noch in keiner

[1]) Nach Meyer — s. kritisch-exeget. Komm. Abth. 4. 3. A. Gött. 1859. S. 185. — heißt so ἡ ἁμαρτία niemals.

[2]) So Schmid in den exegetischen Bemerkungen über Röm. 5, 12. in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1830. H. 4. S. 174.

Weise eignete, vielmehr das potuit non peccare. Denn es hätte Adam sonst vor der παράβασις nur scheinbar vor sich gehabt Leben und Tod. Der Tod wäre im Grunde die vorverordnete Strafe für seine Selbstentscheidung in der Präexistenz gewesen, da er mit dieser über seine Richtung entschieden hatte, aus welcher, wenn die Versuchung eintrat, welche jene aus der verschlossenen Tiefe hervorlockte, mit Nothwendigkeit die παράβασις abfolgen musste. Dass aber Paulus dem ersten Eintreten der Fehlordnung in dem Zeitleben Adams ein solches Moment der Nothwendigkeit nicht zugetheilt hat, bei welchem der Freiheitsbegriff unwillkührlich in Determinismus umschlägt, ist auch daraus zu erkennen, dass er, während er das Sichmehren der Sünde mit unter den Gesichtspunkt der göttlichen Ökonomie bringt V. 20., das erste Eintreten der Sünde lediglich als etwas von dem ersten Menschen Ausgehendes gefasst hat.

Oder sollen wir, obwohl Adam in der Präexistenz über seine spätere Richtung entschieden hat, doch, wie Müller dies für möglich und nöthig hält, seine Freiheit in diesem Zeitleben uns so denken können, dass er einen neuen Anfang zu machen in der Lage gewesen ist, seine παράβασις also die göttliche ὀργὴ nicht deshalb in solchem Maße nach sich gezogen hat, dass über ihn und bzw. alle seine Nachkommen der Tod verhängt ist, weil sie eben der erste Anfang der Sünde des Menschen war, sondern weil er die frühere Selbstverkehrung factisch fortsetzte; so vermögen wir wieder nicht einzusehen, wie die Sünde, mit welcher die Nachkommen Adams geboren werden, zu ihrem Grunde die Selbstverkehrung jedes Einzelnen in der Präexistenz haben

kann, wenn alle in Folge der Übertretung Adams nach Paulus gestorben sind, insofern von ihm aus die Sünde sich verbreitet hat, und die Strafe seiner Sünde nach Gottes Ordnung auch über die verhängt ist, welche nicht wie er gesündigt haben. Dies würde nur zu verstehen sein, wenn wir etwa im Stande wären, in Röm. 5, 12 ff. einen tieferen Sinn der Art gelten zu lassen, wie ihn Benecke [1]) in dieser Stelle gefunden hat, dass nämlich Adam und alle nach ihm in die Menschheit eintretenden Geister im Zustande ihrer Präexistenz gesündigt hätten, und so durch eigene Schuld aus der höheren Natur in die grobsinnliche herabgesunken, aus geistigen unsterblichen Wesen sterbliche geworden wären; dass Adams Geist Urheber jener vorweltlichen Übertretung oder Empörung gewesen, dem aber alle übrigen sich freiwillig angeschlossen. Ist es aber unmöglich, was auch J. Müller nicht bestreiten wird, solchen Sinn von Röm. 5, 12 ff. gelten zu lassen; so ist die Argumentation des Apostels über den Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und dem physischen Tode aller, auf welche er die Darlegung dessen gründet, was von der ὑπακοὴ Christi die Folge sei, mit der Ansicht Müller's nicht zu vereinen, dass alle Menschen von Anfang ihres Zeitlebens einen Urfall in der Region ihrer unzeitlichen und bloß geistigen Existenz zur Voraussetzung haben. Denn das Sterben der Vielen erfolgte nicht τῷ παραπτώματι τοῦ ἑνὸς, sondern, wie wir auch die Wirkung von Adams Fall auf jenes uns denken möchten, immer eigentlich in Folge davon,

[1]) S. dessen Sendschreiben an Lücke in den theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 616 ff.

dass jeder einen finstern Grund aus seiner persönlichen Präexistenz, eine ursprüngliche Urschuld mit sich in dieses Zeitleben hereinbringt, wonach er von Anfang der göttlichen *ὀργή* verfallen ist.

Mithin ist die Müller'sche Speculation mit der Art, wie Paulus die Folge und Strafe der Sünde gefasst hat, durchaus unvereinbar.

Nicht weniger widerstreitet der Müller'schen Theorie in ihrer folgerichtigen Entwicklung, was Paulus über die Nothwendigkeit und die Art der Wiedergeburt lehrt. Über diesen Punkt können wir kürzer sein, da er zu den Lehrdarstellungen des Apostels gehört, über welche, so weit hier darauf einzugehen ist, nicht gestritten wird.

Das Princip des christlichen Lebens ist das dem menschlichen *πνεῦμα* immanent gewordene *πνεῦμα* Gottes und Christi. 1. Cor. 2, 12—16. *Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ — Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.* Wo dieses *πνεῦμα* in den Menschen eintritt, da entsteht in seinem Herzen ein neues Leben, das in directem Gegensatze steht zu seinem früheren Leben. Indem der Geist des Versöhners sich eint mit dem Menschengeiste, ist die Gnade Gottes in Christo angeeignet, so dass nun im Herzen ein sicheres Zeugniss friedevoller Gemeinschaft mit Gott vorhanden ist, Röm. 8, 16. *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ,* und statt des früheren sinnlich-selbstsüchtigen Lebens das *ζῆν τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι,* 2. Cor. 5, 15. begonnen hat, bei welchem gilt: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ· ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.* Gal. 2, 20.

Der Act des Geistes Gottes auf den Geist des Menschen, in welchem dieser im Centro seiner Persönlichkeit die Potenz des neuen Lebens empfängt, ist eine Neugeburt. *Εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα.* 2. Cor. 5, 17. *Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἐστὶν, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις.* Gal. 6, 15.

Mag diese in ihrer Wirksamkeit und bezüglich des Ziels, das sie hat, nicht ohne eigene Bewegung des Menschen gedacht werden können, da das neue Leben nicht Vernichtung des Ich ist, sondern Erneuerung des Ich, und das Wesen des neuen Lebens, insofern es nach Paulus in Glaube, Liebe und Hoffnung da ist (1. Cor. 13, 13.), eine Hinnahme der von Gott erzielten Geisteswirkung und eine Bewahrung derselben in sich fasst [1]), weshalb denn die Veränderung, die dabei vor sich geht, als ein Ausziehen des alten und ein Anziehen des neuen Menschen von Paulus bezeichnet werden kann, Eph. 4, 22—24. Col. 3, 9. 10.; so geht doch das neue Leben nirgends von einem Acte des Menschen aus. Der Glaube, welcher die Gnade Gottes in Christo ergreift und festhält, dieser erste und fortwährende Athemzug des neuen Lebens, ist eben sowohl eine Gabe des Geistes, — vrgl. 2. Cor. 4, 13. *πνεῦμα τῆς πίστεως.* Gal. 5, 5. *πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.* Röm. 12, 3. 1. Cor. 12, 9. Eph. 2, 8. —, wie die Liebe es ist, Gal. 5, 22. *καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη,* und die Hoffnung, Röm. 15, 13. *ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώ-*

---

[1]) Vrgl. Harless, christl. Ethik. S. 87 f.

σαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. Wie geheimnissvoll auch die Geisteswirkung in ihrem Ursprunge sei (Joh. 3, 8.), sie muss in ihrem Eintritte und Bestande von Paulus als Gottes Wirkung und Gabe betrachtet sein; sonst hätte er sie weder als eine neue Schöpfung bezeichnen, Eph. 4, 24. *ὁ κατὰ τὸν θεὸν κτισθείς*, vrgl. Eph. 2, 10. *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*, noch den Besitz der Heilsgüter, welcher mit ihr principiell dem Menschen zu Theil wird, unter den Gesichtspunkt der Gnade stellen können. Eph. 2, 5. *Καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ· χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* [1]).

---

[1]) Treffend sagt Delitzsch, System der bibl. Psychologie, S. 296 f.: „Der Wiedergeborne erkennt sich, wenn er seinen gegenwärtigen Zustand mit dem alten und dessen noch ungetilgten Reste vergleicht, als einen neuen Menschen mit umgewandter Grundrichtung aller seiner Kräfte, durch die rechtfertigende heiligungskräftige Gnade aus einem Kinde des Zorns wieder zu einem Kinde des Gottes der Liebe geworden, und erneuert im Grunde seines Wesens nach Gottes Bilde, so wie es in Christo neue schöpferische Wirklichkeit in der Menschheit gewonnen hat; er hört die Stimme des Geistes gleich dem Sausen des Windes, indem er das Zeugniss des Geistes von seiner Kindschaft, die in seine Gebete sich mischenden unaussprechlichen Seufzer, den Abba-Ruf, die in Unterweisung, Mahnung und Rüge sich mannigfach erweisende Zucht des h. Geistes an sich erfährt; er ist ein für allemal erleuchtet, schmeckt die himmlische Gabe der Sündenvergebung, in welcher aller Reichthum der Gnade beschlossen ist, weiß sich im wesentlichen Besitz des h. Geistes, schmeckt das liebe trostreiche Wort Gottes und die schon in das Diesseits hereinwirkenden Kräfte der zukünftigen Welt der Vollendung (Hebr. 6, 4 f.) — aber das alles sind doch nur die Folgen dessen, was an ihm geschehen, die Gottesthat selbst ist und bleibt für ihn in einer unterhalb seines Bewusstseins gelegenen unerreichbaren Tiefe, und wie die

Ist die Wiedergeburt der Act, mit welchem das Princip des neuen Lebens in dem Menschen eintritt, ohne welches es keine *ἀπολύτρωσις*, keine *σωτηρία*, keine *ζωὴ αἰώνιος* für ihn giebt; so versteht sich innerhalb des paulinischen Lehrgehalts die vom Herrn bei Joh. 3, 3. *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, ausgesprochene Nothwendigkeit derselben von selbst.

Ihrem Charakter nach aber ist sie eine Veränderung des Gesammtzustandes; was durch sie gewirkt wird, ist ein neues Leben der ganzen Persönlichkeit, nicht einzelner Lebensthätigkeiten und Lebensäußerungen. Der Mensch, der abgelegt wird, ist der *παλαιὸς ἄνθρωπος σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ*, Col. 3, 9. Eph. 4, 22.

Von denen, welche *κατὰ πνεῦμα* sind, wird das Gesetz erfüllt, Röm. 8, 4. Als Grund dessen, dass *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ist, wird Röm. 8, 1. 2. die Befreiung von dem Principe der Sünde und des Todes angeführt. Röm. 8, 33 ff. wird es als eine Unmöglichkeit betrachtet, dass die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* durch irgend etwas sollten geschieden werden können von der Liebe Gottes in Christo

---

natürliche Geburt, welche sein natürliches bewusstes Leben zur Basis hat, so bleibt die geistliche Geburt, die Basis seines geistlichen bewussten Lebens, für ihn in Dunkel gehüllt. Er ist sich des Gewirkten bewusst, aber als der Folge eines in der Region seines Unbewusstseins geschehenen Geisteswerkes.“ Vrgl. auch Kahnis, die lutherische Dogmatik, B. 1. Leipz. 1861. S. 605: „Wiedergeburt (*ἄνωθεν, ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι, ἀναγεννᾶσθαι, παλιγγενεσία*) ist der Process der Umwandlung des Menschen aus einem Kind des Fleisches in ein Kind Gottes. Wie die Geburt des Menschen nicht eine That desselben ist, sondern ein Geschehen an ihm, so ist es nicht der Mensch, welcher sich wiedergebiert, sondern Gott erzeugt und gebiert den Menschen.“

Jesu. Diese Errettung wird als durch die Wiedergeburt bewirkt bezeichnet Tit. 3, 5. *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.* Indem hier Paulus die Taufe als die in der äußeren Handlung des Bades sich manifestirende innere Neugeburt des Menschen betrachtet, deren causa efficiens der heilige Geist ist, wird man zwar zunächst nicht an eine fortdauernde Thätigkeit des heiligen Geistes in den Christen, noch an eine für alle Zeit geschehene Veränderung zu denken veranlasst. Indess fasst man ins Auge, dass das, was Gott durch das Bad der Wiedergeburt bewirkt hat, als eine Errettung (*ἔσωσεν ἡμᾶς*) betrachtet wird, und dass der Taufritus, auf welchen hier angespielt wird, das Symbol der Reinigung zum Eintritt ins Reich Gottes war; so wird man sagen müssen, dass die Umgestaltung des inneren Lebens, welche dem Apostel vorschwebte, von ihm nicht als ein unkräftiger Anfang, als eine in jedem Augenblicke in gleicher Weise wieder aufzugebende Veränderung, sondern als eine durchgreifende, principiell die Stellung des Menschen zu Gott verwandelnde, die Anknüpfungspunkte für das Böse in der Seele aufhebende Erneuerung angesehen sein müsse.

Noch bestimmter tritt diese Betrachtungsweise da hervor, wo Paulus die Taufe als ein Symbol des der Sünde Absterbens darstellt, wie Röm. 6, 3 ff. Wisset ihr nicht, sagt er, dass alle, die wir in Bezug auf Christum Jesum getauft wurden, d. h., wie Meyer richtig erklärt, die wir durch die Taufe geweiht wurden, uns als mit Christo Verbundene zu betrachten, in Bezug auf seinen Tod (*εἰς τὸν θάνατον*

αὐτοῦ) [1]) getauft, d. h. dadurch geweiht wurden, uns als solche zu betrachten, welche an seinem Gestorbensein Theil haben? Begraben wurden wir nun mit ihm durch die Taufe auf seinen Tod [2]), damit, wie Christus erweckt ist von den Todten, so auch wir in neuer Verfassung des Lebens wandeln. Wie auf dieses mit der Taufe eingetretene Loskommen von der Sünde sowohl Eph. 5, 26. mit dem *καθαρίσας τῷ λούτρῳ τοῦ ὕδατος* hingewiesen wird, so tritt die Anschauung von der sittlichen Todesgemeinschaft mit Christo noch anderweit hervor in 2. Cor. 5, 14. 15. *κρίναντες τοῦτο, ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*, wo unter dem *ἀπέθανον* mit Meyer, Rückert, Lipsius [3]) ein ethisches Gestorbensein zu denken ist, insofern durch die Gemeinschaft mit dem Tode Christi das Leben in der Sünde seine Kraft verliert; ferner in Röm. 7, 4 ff., wo aus V. 5.: *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* hervorgeht, dass das dem Gesetze Absterben in V. 4. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* und in V. 6. das *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες* wesentlich ein der Sünde Absterben sei. Ebenso ist Gal. 2, 19. 20. mit dem *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι κτλ.* ein ethisches Gekreu-

---

[1]) Nicht mit Rückert: in seinen Tod hinein versenkt. Vrgl. auch Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre. Leipz. 1853. S. 130.

[2]) Über die Verbindung des *εἰς θάνατον* mit *βαπτίσματος* gegen Meyer s. Lipsius a. a. O. S. 130.

[3]) A. a. O. S. 131.

zigtsein mit Christo im Sinne von Röm. 6, 6. und ein dem Gesetze Absterben im Sinne von Röm. 7, 4. gemeint [1]). Endlich liegt jene Anschauung auch dem Ausdrucke *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν* in Gal. 5, 24. und dem *ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ* in Gal. 6, 14. zum Grunde, während die Erklärung von Lipsius [2]) zu Röm. 14, 7. 8. rücksichtlich des *τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκειν*, dass unser physisches Sterben ein Sterben zu Gunsten des Herrn, d. h. ein Absterben für jedes andere Princip sei, zu künstlich erscheint, und hier einfach der Sinn festzuhalten sein dürfte: In Abhängigkeit von Christo leben wir, und in derselben Abhängigkeit erfolgt auch unser Sterben [3]).

Mit der Vorstellung von der Todesgemeinschaft der Gläubigen mit Christo ist aber bei Paulus aufs engste die Vorstellung von der Lebensgemeinschaft derselben mit ihm verbunden. Wie jene Gemeinschaft die negative Seite der *σωτηρία* in uns ausmacht, so diese die positive Seite derselben. Diese ist daher mit jener immer in Beziehung gesetzt, wie Röm. 6, 4 ff. — *Καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα κτλ.*, vrgl. 2. Cor. 4, 10 ff. Dieses neue Leben ist aber nicht etwa nur ein solches, das sich mit dem Leben des auf-

[1]) S. Wieseler, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, Gött. 1859. S. 216—220.

[2]) A. a. O. S. 131.

[3]) S. Meyer im Comm. zu d. St.

erstandenen Christus vergleichen lässt, sondern es ist ein Leben geistig-sittlicher Gemeinschaft mit ihm, ein Leben, dessen persönliches Princip Christus ist, ein Leben, dessen Regimen sein Geist ist. Vrgl. Gal. 2, 20. *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.* Dies erklärt Meyer richtig also: „Lebendig aber bin nicht mehr ich, lebendig aber ist in mir Christus. Hiedurch wird das neue Lebensverhältniss dem vorher ausgesprochenen Todesverhältnisse (*Χριστῷ συνεσταύρωμαι*) emphatisch gegenübergestellt. Nach Christi Kreuzigung nämlich folgte sein neues Leben; wer also mit Christo gekreuzigt ist, lebt auch mit ihm; seine ganze vorchristliche ethische Persönlichkeit ist vermöge jener Todesgemeinschaft nicht mehr am Leben (*ὁ παλαιὸς αὐτοῦ ἄνθρωπος συνεσταυρώθη*, Röm. 6, 6.), und Christus ist in ihm das Lebensprincip, welche Umwandlung durch den Glauben vermittelt ist, indem beim Gläubigen, wie hier Paulus an seiner eigenen Erfahrung es darstellt, nicht mehr die individuelle Persönlichkeit, sondern Christus das Agens des Lebens ist, der in ihm Gegenwärtige (durch den Geist, Röm. 8, 9 f.) und Alles in ihm Wirkende und Beherrschende [1]).“ Vrgl. auch 2. Cor. 5, 15. *ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἠγερθέντι,* wo die Lebensgemeinschaft mit Christo unter dem Gesichtspunkte des für ihn Lebens gefasst ist.

Zu vergleichen mit dieser Anschauung von der mit der Neugeburt gegebenen Verfassung der Gläubigen, nach welcher sie eine solche Veränderung ist, bei welcher das alte

---

[1]) Vrgl. auch Wieseler im Comm. zu d. St. S. 222 f.

Sündenprincip ertödtet und das Princip eines heiligen Lebens eingetreten ist, sind die Stellen, in denen die *ἁγιωσύνη* als etwas schon Vorhandenes dargestellt, und die *ζωή* als gegenwärtig gefasst wird. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht schon das *ἡγιάσθητε* 1. Cor. 6, 11., welches wegen des klimaktischen Pragmatismus (*ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε κτλ.*) nicht mit Rückert, Olshausen im äußerlich theokratischen Sinne: „ihr wurdet ausgesondert, unter die *ἅγιοι* gerechnet", sondern mit Meyer [1]) und Lipsius [2]) als ein charakteristisch bestimmtes Moment genommen werden muss: „ihr wurdet (aus Unheiligen, die ihr vor der Taufe waret) Heilige, indem ihr nämlich durch Empfang der *δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Akt. 2, 38.) in die christliche gottgeweihte Lebensverfassung versetzt wurdet (Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. Eph. 5, 25. *ἁγιάσῃ*)." Dieselbe Anschauung liegt in dem Part. perf. *ἡγιασμένη* Röm. 15, 16. und *ἡγιασμένοις* 1. Cor. 1, 2. (vrgl. 7, 14.). Die *ζωή* aber im prägnanten christlichen Sinne, als neuer Lebenszustand, der das Ethische einschließt, erscheint als gegenwärtig Röm. 6, 11. 13. 14, 7. 8. 2. Cor. 6, 9. Gal. 2, 20. 5, 25.; vrgl. auch Röm. 8, 2. bes. 5, 10. 12, 1. [3]).

Das mit der Neugeburt gegebene neue Leben beginnt nun zwar zunächst im Centro der Persönlichkeit, vrgl. Eph. 3, 16. und 2. Cor. 4, 16. mit 1. Petr. 3, 4. *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος*, und die volle Auswirkung und Erschei-

---

[1]) S. Kritisch-exeget. Komm. Abth. 5. Gött. 1849. S. 128.
[2]) A. a. O. S. 185.
[3]) Vrgl. Lipsius a. a. O. S. 185 ff.

nung ist erst zukünftig, Phil. 3, 21. *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ*, vrgl. Col. 1, 27., weshalb theils der *ἁγιασμὸς* von Paulus zu Zeiten als etwas noch Unvollendetes, als Ziel christlicher Entwicklung dargestellt wird, Röm. 6, 19. 22. *οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. — δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν κτλ.*, theils die *ζωὴ* ganz bestimmt als etwas erst Zukünftiges, Röm. 6, 22. *τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον;* vrgl. Röm. 8, 6. 13. 2. Cor. 4, 10 ff. 13, 4. Gal. 2, 19. Auch liegt auf der Hand, dass überall in den an die Christen gerichteten Paränesen die Vorstellung einer ferneren Möglichkeit des Sündigens enthalten ist; z. B. Röm. 6, 12. *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, Röm. 5, 13. *Ὑμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.* Ja es wird geradezu angenommen von Paulus, dass auch bei den Christen Sünden vorkommen können, welche nicht nothwendig von der Gemeinschaft mit den Gläubigen ausschließen, vrgl. Gal. 6, 1. *ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος — σκοπῶν σεαυτὸν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς.* Endlich liegt auch in dem *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* Gal. 5, 4. die Vorstellung von der Möglichkeit eines Wiedereintretens in den alten Zustand der Sünde. Aus diesem Allen folgt indess nur, dass Paulus die mit der Wiedergeburt gegebene Veränderung nicht als eine solche

betrachtet habe, mit welcher die absolute Unmöglichkeit zu sündigen gesetzt sei.

Dass nach seiner Ansicht mit ihr eine umgewandte Grundrichtung aller Kräfte, also principiell und ideell die Fülle wahrer Gottesgemeinschaft gegeben sei, wird dadurch nicht in Zweifel gestellt. Vrgl. 2. Cor. 5, 17. *ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα.* Gal. 5, 24. *Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.* Röm. 6, 6. *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.*

Diese Anschauungen des Apostels vom Principe des christlichen Lebens schließen die Müller'sche Ansicht von der unzeitlichen Ursündlichkeit, welche der Mensch als latenten Grund verkehrter Selbstentscheidung in diesem Zeitleben besitzt, deshalb aus, weil nach dieser Theorie entweder nicht die Nothwendigkeit einer Neugeburt eingesehen werden kann, oder dieselbe einen andern Charakter haben würde, als ihr Paulus beilegt.

Müller will Adams zeitlichen Fall nicht als nothwendige Folge seines außerzeitlichen Falls betrachtet wissen. Jene unzeitliche Ursündlichkeit soll das sittliche Leben der ersten Menschen nicht unmittelbar zu einer ihr entsprechenden Richtung bestimmt haben, sondern nur insofern als sie durch eine neue Selbstentscheidung ihres Willens neu angeeignet wurde. Danach war die Sünde nicht etwas Unvermeidliches für die ersten Menschen in Folge jener außerzeitlichen Selbstverkehrung, sondern sie hätten bei der noch ungestörten Harmonie ihrer Natur durch fortgesetzte Übung

im demüthigen Gehorsam gegen Gott allmälig ihre eigene Verwundung selbst heilen können. So hätte der erste Adam, wenn seine Nachkommen von ihm eine störungsfreie sinnliche Natur und ein Vorbild treuen Gehorsams gegen das göttliche Gebot empfangen hätten, ihnen im beschränkteren Maße das werden können, was ihnen der zweite Adam im höchsten Sinne wirklich geworden ist, der Anfänger einer den Willen von seiner ursprünglichen Entzweiung befreienden Entwickelung. Dieselbe Möglichkeit der Selbstheilung werden wir aber, wenn wir sie auch vielleicht als erschwert denken müssen durch die Verderbniss des physisch-psychischen Lebens, welche die Nachkommen Adams ererbt haben, doch auch bei diesen uns zu denken haben, wenn die Sünde, mit welcher sie geboren werden, nur deshalb als eine Verschuldung angesehen werden kann, weil sie auf einer außerzeitlichen Selbstentscheidung beruht, der Wille aber durch diese im Zeitleben nicht reell necessitirt wird, sondern eine rückläufige Bewegung einschlagen kann, durch die er, wenn auch mit Mühe, doch allmälig sich von seiner ursprünglichen Selbstentzweiung befreien kann. Denn enthält die vorzeitliche Selbstentscheidung nichts Necessitirendes für Adams zeitliche Selbstentscheidung, so ist nicht einzusehen, wie sie bei den Nachkommen desselben etwas Necessitirendes enthalten solle. Wenn die Nachkommen Adams den intelligibeln Urfall in dieser empirischen Daseinssphäre bejahen; so ist dies etwas, das auch unterbleiben kann, oder dessen Nothwendigkeit nicht in ihnen liegt, wie sie in Folge ihres unzeitlichen Abfalls von Gott in diese Welt kommen, sondern in ihnen, wie sie durch die Abkommenschaft von Adam sind.

Lässt sich aber unsre Sünde als Selbstverschuldung nur fassen, wenn sie nicht etwas ist, das in Folge der Abstammung ist, sondern in Folge der Selbstentscheidung; so kann das von Adam herrührende bestimmte Verderben auch nicht die Ursache sein, dass wir uns nun nicht mehr selbst von der unzeitlichen verkehrten Urentscheidung heilen können. Wir werden also, wie groß auch die Verderbniss des physisch-psychischen Lebens sei, das von Adam herrührt, dieses Verderben nicht als schuldbare Sünde fassen dürfen, sondern nur den von unsrer unzeitlichen Selbstentscheidung herrührenden latenten dunklen Grund in unserem Geiste, ja wir werden consequenter Weise, wenn dieser Grund nicht als necessitirendes Princip angesehen werden soll, so dass die sittliche Entwicklung auf dem irdischen Gebiete nothwendiges Erscheinen und nothwendige Fortsetzung jener intelligibeln Urthat ist, bei jedem Nachkommen Adams die Möglichkeit statuiren müssen, dass er seine intelligibele Urthat in diesem Zeitleben nicht bejahe, da die von Adam herrührende Störung der physisch-seelischen Kräfte das rein geistige Princip des Bösen, die unzeitliche Urentscheidung der Selbstheit eigentlich nicht berühren und daher dem Menschen in der Zeitlichkeit die Verneinung seines unzeitlichen Abfalls wohl erschweren, aber nicht unmöglich machen kann [1]).

Im Zusammenhange der Müller'schen Gedanken erscheint also nicht eigentlich eine Neugeburt nothwendig, wie sie Paulus für nothwendig hält, sondern höchstens eine Entfernung der durch Adam verursachten physisch-psychischen

---

[1]) Vrgl. hiebei die Kritik der Müller'schen Theorie in Philippi's kirchl. Glaubenslehre. Stuttg. 1859. III. bes. S. 108 f.

Störung, nach welcher es dem Menschen wieder so leicht sein würde, den Willen von seiner ursprünglichen Entzweiung, die er aus der Vorzeitlichkeit mitbringt, selbst zu heilen durch andauernden Gehorsam gegen Gott, wie es Adam gewesen sein würde, wenn er in der Versuchung nicht die unzeitliche Urentscheidung der Selbstheit bejaht und damit in die Harmonie der physisch-psychischen Kräfte, wie er sie anfangs in diesem Zeitleben hatte, eine Störung gebracht hätte.

Aber gesetzt selbst es ließe sich innerhalb der Müller'schen Theorie die Nothwendigkeit einer Neugeburt einsehen; jeden Falls würde diese bei ihr einen anderen Charakter haben, als ihr Paulus beilegt. Denn keineswegs könnte sie in einer solchen principiellen Umgestaltung der inneren Grundrichtung des Lebens bestehen, mit welcher ein wirklicher Anfang gottwohlgefälliger Zuständlichkeit gesetzt ist, ein erneuerter Stand im Guten, der, wenn von ihm auch die Möglichkeit des Sündigens, ja neuer Abfall nicht absolut ausgeschlossen ist, doch ein realer Anfang der Vollkommenheit ist, sondern es könnte die Wiedergeburt, selbst wenn sie über das zeitliche Leben zurückgriffe und den Menschen wieder in den Stand versetzte, in welchem er vor der ersten Selbstverkehrung im unzeitlichen Zustande sich befunden haben soll, nur in einer Wiederherstellung der ursprünglichen Macht bestehen, sich aus dem Unbestimmten selbst zu bestimmen, also in einer Erneuerung formaler Freiheit, so dass sie nichts weiter wäre, als die Gabe, durch welche Gott in Christo es dem menschlichen Geiste wieder möglich machte, sein sittliches Leben selbst zu begründen.

So ergiebt sich, daſſ der Versuch **Müller's**, das Problem, das in dem von ihm angenommenen Begriffe einer angebornen schuldhaften Sündhaftigkeit steckt, durch die Annahme einer persönlichen Selbstentscheidung in einer außerzeitlichen Existenzweise zu lösen, sowohl von dem, was Paulus über die Folge der Sünde, als auch von dem, was er über das Princip eines neuen Lebens in der Wiedergeburt lehrt, entschieden abgestoßen wird.

Schluss.

Nach den Ergebnissen, welche die Kritik der Müller'schen Theorie aus dem Lehrgehalte des Apostels uns gebracht hat, sind wir nicht in der glücklichen Lage, uns getrost auf die Lehre der Kirche stellen und in der Unhaltbarkeit jener eine entschiedene Bestätigung von dieser, wie Thomasius [1]) und Philippi [2]), sehen zu können. Denn wir haben uns nicht zu verbergen vermocht, dass bei tendenzloser Auslegung die paulinischen Schriften mit einzelnen Bestimmungen derselben nicht in vollem Einklange stehen, welche für die Frage nach dem Ursprunge der Sünde von Bedeutung sind. Zwar beruht die Grundanschauung der evangelisch kirchlichen Lehre, dass die Sünde in der Menschheit von Adams Fall herrührt, und dass, obwohl die in dem menschlichen Geschlecht vorhandene Verderbniss durch jenen verursacht und durch die Zeugung fortgepflanzt ist, doch alle Sünder schuldig sind vor Gott, so dass sie nicht

---

1) S. Christi Person und Werk, 2. A. I. S. 343.
2) S. kirchl. Glaubenslehre, Stuttg. 1859. III. S. 114.

nur der Erlösung im engeren Sinne, sondern auch der Versöhnung bedürfen, so sehr in der vom Apostel verkündeten Wahrheit, dass jede Auffassung von der Sünde und ihrem Ursprung, welche sich mit dieser Grundanschauung in Widerspruch setzt, als eine in dem Lehrgehalte des Apostels gegründete nicht zu erachten ist. Allein wir haben im Laufe unserer Untersuchung gefunden, dass zwei Voraussetzungen in der evangelisch-kirchlichen Lehre liegen, welche aus den Schriften des Apostels nicht zu erweisen sind. Die eine ist die Voraussetzung der ursprünglichen Vollkommenheit der ersten Menschen, während Paulus ihnen nur eine von Anfang an actuale Anlage zur Vollkommenheit, also ursprüngliche Gerechtigkeit nicht im Sinne ursprünglich vollständig entwickelter Weisheit und bewährter Heiligkeit, sondern im Sinne des normalen Anfangens im Guten zuschreibt [1]). Die andere ist die Voraussetzung der angebornen schuldhaften Sündhaftigkeit der Nachkommen Adams, während Paulus, obwohl er das erbliche Anhaften der Sünde voraussetzt, doch auch bei ihnen für die persönliche Verschuldung Freiheitsacte offen lässt, durch welche die angeborne Sünde erst wirklich Sünde nach ihrem vollen Begriffe wird [2]).

Daher erscheint als Aufgabe für die Dogmatik die Weiterbildung der kirchlichen Lehre aus ihrer Grundanschauung heraus nach Maßgabe der Modificationen, welche durch jene Differenzen nothwendig werden.

Ein Versuch derselben würde über den Gesichtspunkt, von welchem aus in dieser Schrift die Untersuchung über den

---

[1]) S. oben S. 125 ff. 137 ff.

[2]) S. oben S. 165 ff.

Ursprung der Sünde geführt sein will [1]), hinaus gehen und die Grenzen überschreiten, welche sie sich gesteckt hat [2]). Allein unsere Untersuchung würde ohne Abschluss sein, wenn wir nicht, nachdem wir theils die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist (der ursprünglichen Unfreiheit), theils die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der ursprünglichen Freiheit in der Vorzeitlichkeit im Lichte des paulinischen Lehrgehalts betrachtet haben, wie dies von uns in Aussicht gestellt ist [3]), die Frage zur Erörterung bringen wollten, welche positive Aufschlüsse über den in Rede stehenden Lehrpunkt in den Schriften des Apostels enthalten seien.

Der Gang, welchen unsere Untersuchung bisher genommen, hat uns klar legen müssen, dass es bei der Frage nach dem Ursprunge der Sünde, bei der es sich zunächst nicht um die Grundrichtung in dem sündigen Wesen, mit welcher alle die verschiedenen Gestalten und Erscheinungen desselben zusammenhängen, sondern um den Complex causaler Momente handelt, durch deren Zusammenwirken es entsteht, vor Allem darauf ankommt, wie wir uns den ersten Menschen vor dem Falle zu denken, und worin wir die Gründe seines Falls zu sehen haben, dass aber zugleich darüber Antwort gegeben werden muss, welcher Complex causaler Momente es sei, durch deren Zusammenwirken die Sünde in den Nachkommen desselben entsteht.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so hat sich uns

[1]) Vrgl. B. 1. S. 1—5.
[2]) Vrgl. B. 1. S. 8 f.
[3]) Vrgl. B. 1. S. 9.

unter der Kritik der behandelten Theorieen das positive Resultat ergeben:

1. daſſ der erste Mensch nach Paulus vor dem Falle schlechthin sündlos gewesen ist, daſſ in der Übertretung positiven Gebots weder eine zur menschlichen Natur gehörige Sündhaftigkeit zum Vorschein gekommen sei, noch dabei eine aus der Vorzeitlichkeit mitgebrachte Selbstverkehrung mitgewirkt habe.

2. daſſ der erste Mensch nach Paulus weder als ein solcher zu denken ist, der ursprünglich noch durch die Materie obruirt und aus seiner Verdumpfung erst durch die Sünde in eine menschlich bewuſſte Stellung gekommen ist, noch als ein solcher, der von Anfang an mit vollkommen entwickelter Weisheit und Heiligkeit dagestanden hat, sondern als ein solcher, der zunächst nur lebendige Seele die Aufgabe hatte, sich zum concreten Geiste herauszubilden, die Unendlichkeit in der Endlichkeit bethätigend die Endlichkeit in die Unendlichkeit aufzunehmen, auf Grund actualer Anlage zur Gemeinschaft mit Gott und zum ewigen Leben sich zur wirklichen bewuſſten, freien Einheit mit Gott und zum wirklichen ewigen Leben in Klarheit und Freiheit des Selbstbewuſſtseins zu erheben.

3. daſſ die Ausrüstung des ersten Menschen zur Lösung seiner Aufgabe nicht bloß in der formellen Fähigkeit bestand, zu denken und zu wollen, sondern in der anerschaffenen substanziellen Richtung auf Gott, vermöge deren er ihn erkannte und als seinen Gott ehrte und daher willig war, seinen Willen zu thun, ohne dazu von Außen her oder durch eine innere metaphysische Nothwendigkeit gezwungen zu wer-

den, sondern kraft jener reinen Nöthigung, welche in dem Zuge des nach Gottes Bilde geschaffenen Geschöpfs zum Schöpfer lag, welcher durch selbstthätige Bejahung zur vollkommenen Erkenntniss Gottes und zu jener Selbstständigkeit im Guten geführt haben würde, bei welcher der göttliche Wille als eigener Wille des Menschen gewollt wird.

In der Thatsache aber, dass der Mensch, um seine Aufgabe zu erreichen, sich auf Grund seines Wesensgrundes selbst bestimmen, aber diese Selbstbestimmung so vollziehen sollte, dass er seine ideelle Organisation in Beziehung zu seiner materiellen Organisation auf dem Wege des Gehorsams dergestalt entwickelte, dass er den an ihn ergehenden Willen Gottes in jedem Augenblicke in seinem Herzen walten ließe als Antrieb zu seinem Thun, lag für denselben die Möglichkeit der Sünde.

Hätte der Mensch von Anfang an im Besitze vollkommener Weisheit und Heiligkeit sich befunden; so wäre die Sünde für ihn unmöglich gewesen; denn im Stande der Befestigung (, wie er den seligen Geistern zugeschrieben wird, die nicht mehr böse werden können), ist das Gutsein eine ethische Nothwendigkeit. Weil aber seine Aufgabe ihm als Unentwickeltem anvertraut war, so war für ihn die Entwicklung seiner ideellen Organisation in Beziehung zu seiner materiellen Organisation ein Problem, bei dessen Lösung im Abstracten die Möglichkeit der Verfehlung vorlag. Wenn auch der Antagonismus zwischen dem aus dem unendlichen Wesensgrunde (πνεῦμα) und der zuerst endlichen Wesenserscheinung (σῶμα), der äußeren materiellen Naturorganisation, hervorgehenden unendlichen und endlichen Trieb-

leben in dem centralen Mittelpunkte der geist-leiblichen Persönlichkeit (ψυχή), der καρδία [1]), ursprünglich nicht der Art gewesen sein kann, wie er Gal. 5, 17. und Röm. 7, 22. 23. als ein gewordener geschildert ist, so ist doch ihr schlechthin möglicher Widerstreit in diesen Stellen durch den Gegensatz des inwendigen Menschen und des Gesetzes in den Gliedern angedeutet [2]). Die Leiblichkeit, wenn sie gleich ihrer Potenz und Bestimmung nach ewige Wesenserscheinung des Geistes ist, gehört doch ursprünglich diesem Weltkörper an (ἐκ γῆς χοϊκός) und vermittelt eben so sehr die Einwirkungen der Welt (des κόσμος) auf den der ψυχή immanenten Geist, wie die ψυχή sie mittelst ihrer Bethätigung desselben zu seinem Werkzeug gestalten kann. Der Mensch konnte daher in der καρδία an die Einwirkungen der Welt sich verlieren (κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι), konnte suchen τὰ κάτω, wie er suchen konnte τὰ ἄνω, konnte sich endlich fixiren, in fal-

---

[1]) Der concrete Mittelpunkt der geistig-leiblichen Persönlichkeit, die innere Mitte des menschlichen Wesensbestandes ist nach durchgängiger Anschauung und Aussage der Schrift in allen ihren Theilen das Herz. Vrgl. Beck, Umriss der biblischen Seelenlehre. S. 63 ff. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. S. 203 ff. Harleff, christl. Ethik. §. 14. Wie die καρδία die innere Werkstätte des menschlichen Lebensbetriebes überhaupt ist, welcher alle Lebensäußerungen in ihrem eigenthümlichen Charakter entstammen, so ist sie insonderheit das Organ, in dessen Werkstatt die ψυχή ihre innere ideelle Organisation in Beziehung zu ihrer reellen äußeren Organisation auszuwirken hat, um zum πνεῦμα, zum concreten Geiste, zur wahrhaft selbstbewussten und selbstwollenden Persönlichkeit zu werden. Sie ist das Organ für die religiös-ethische Selbstverwirklichung des Menschen.

[2]) Vrgl. Nitzsch, System der christl. Lehre. A. 6. S. 216. und 220.

scher Subjectivität sich isoliren, statt zur wahren Persönlichkeit in Gott sich in sich zu erheben.

Indess die Möglichkeit der Sünde ist, da diese nicht bloß als Zielverfehlung in der Selbstentwicklung, sondern als Abirrung und Abfall von Gott nach Paulus zu betrachten ist, tiefer zu suchen. Die freie Selbstbestimmung des Menschen sollte und konnte wahrhaft allein unter einem Hineinwirken Gottes in die Persönlichkeit des Menschen sich vollziehen. Seine Selbstbestimmung war durch göttliche Ordnung bedingt und stand unter dem Einfluss göttlicher Veranlassung. Im Gehorsam allein konnte die Selbstbestimmung in einer jedem Momente der Selbstentwicklung angemessenen Weise erfolgen, und nur im Glauben, der sich auf Gottes Offenbarung mit Zuversicht verließ, der Wille Gottes für jeden Augenblick mit Sicherheit erfasst und zum durchschlagenden Impulse zur richtigen That angeeignet werden [1]).

---

[1]) Es ist dem Apostel das religiös-sittliche Leben (Religion im subjectiven Sinne) auf der Stufe, auf welcher der Mensch sich im Zeitleben befindet, *ὑπακοὴ πίστεως*.

Glaubensgehorsam zu erwirken unter allen Völkern zur Verherrlichung des Namens Christi bezeichnet er als die Aufgabe des Apostelamts. Röm. 5, 1. *δι᾽ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Glaubensgehorsam ist die allgemeinste Bezeichnung für das, was in allen vorhanden sein soll rücksichtlich ihres Verhältnisses zu Gott. Weil aber der Glaubensgehorsam, zu dessen Verkündigung der Apostel sich berufen weis, eine specielle Beziehung hat zu der Thatsache der Erlösung, wodurch er sich von jeder anderen *ὑπακοὴ* sowohl, wie der vom Gesetz geforderten, als auch von jeder anderen *ὑπακοὴ πίστεως*, wie der des Abraham, unterscheidet, so setzt er die *ὑπακοὴ πίστεως*, welche er auszubreiten hat, in die besondere Be-

Wenn Paulus den Zustand, in welchem der Mensch mit Entschiedenheit das Gute will, durch das Wort *ἐλευθερία,* Freiheit, charakterisirt, so bezeichnet er damit nur

---

ziehung zu dem ὄνομα Χριστοῦ, dessen Herrscherhoheit in dem Maße zur Anerkennung gelangt, als alle, wie Christus war ὑπήκοος, so auch Gehorsam beweisen, mit Furcht und Zittern schaffen ihrer Seelen Seligkeit, so dass durch des Einen Gehorsam die Vielen gerecht werden (διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοὶ Röm. 5, 19.). Vergl. Phil 2, 9 ff. Hiebei kann es freilich scheinen, als lege der Apostel ein größeres Gewicht auf die ὑπακοή, als auf die πίστις, auf die sittliche Unterwerfung unter Gott, als auf die religiöse Hingabe an den Heiland, während doch gerade der Römerbrief den Preis der πίστις enthält. Daher hat Rückert (Comm. zum Brief P. an die Römer. B. 1. S. 25.) die subjective Fassung des Genitivs πίστεως, — welcher von den meisten neueren Auslegern irrthümlicher Weise objectiv gefasst wird, so dass ὑπακοὴ πίστεως der Gehorsam gegen den Glauben sein soll —, aus dem Grunde verworfen, weil die Auffassung der ὑπακοὴ πίστεως als des Gehorsams, welchen der Glaube wirkt, im Zwecke der Stelle Röm. 1, 5. nicht begründet sei, welcher nur habe sein können, den Lesern hier schon vorzuhalten, wie er seinen ganzen Beruf darein setze, die πίστις allenthalben zu verbreiten, wobei eine Erwähnung der — von ihm übrigens nichts weniger als verkannten oder gering geachteten — Lebensfrüchte desselben ganz am unrechten Orte gewesen sein würde. Allein wenn auch zugegeben werden kann, dass der Römerbrief einen Preis der πίστις enthalte, so enthält er doch nicht weniger auch einen Preis der ὑπακοή. Die παρακοή, die ἁμαρτία ist ja das, was alle elend macht. Wären alle ὑπήκοοι gewesen und geblieben von Anfang, oder läge im νόμος die Macht, sie zu solchen zu machen, es hätte des Evangeliums nicht beburft. Nun müssen durch die ὑπακοή Christi die Sünder gerecht werden, indem sie im Glauben ihn in sich lebend haben, so dass sie in der Gemeinschaft des Todes mit ihm fortan der Sünde abgestorben, die ὑπακοή üben, wie sie dem Glauben eigenthümlich ist, nämlich dem leben, der für sie gestorben und auferstanden ist. Daher kann Paulus sehr wohl als die Aufgabe seiner Verkündigung den Gehorsam bezeichnen, wie er dem Glauben eigenthümlich ist, ihm einwohnt oder von ihm gewirkt wird. Denn beide Beziehungen lässt der Genitiv zu. Die ὑπακοὴ πίστεως

die negative Form dieses Zustandes, gerade wie wenn der Zustand vollkommenen Erkennens durch jenes Wort charakterisirt wird, wie 1. Cor. 13, 12. vrgl. mit 1. Cor. 8, 3.

---

aber so zu fassen scheint mir um so mehr gerathen, als, abgesehen von der grammatikalischen Schwierigkeit, πίστεως als objectiven Genitiv zu nehmen, welche durch die Berufung auf 2. Cor. 10, 5. ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ und Akt. 6, 7. ὑπακούειν τῇ πίστει nicht vollständig gehoben wird, πίστις bei Paulus constant der subjective Glaube ist, nicht die fides, quae creditur oder doctrina fidei. Denn was sollen wir uns unter der Unterwerfung unter den subjectiven Glauben denken? Mir leuchtet nicht ein, wie der Apostel diese Vorstellung sollte haben bilden können. Denn man nimmt sofort wieder den Glauben irgendwie im objectiven Sinne als etwas, das sich annehmen lässt, wenn es von Außen her dargeboten wird, sobald man, wie Rückert, erklärt, die Vorstellung einer Unterwerfung unter die πίστις, oder eines der πίστις geleisteten Gehorsams habe sich bei unserm Apostel um so leichter ausbilden können, als er die Annahme des Glaubens als einen Act des Gehorsams gegen Gott, geleistet durch Annahme des von ihm vorgeschriebenen Heilsweges, betrachtet habe, und es wird dieser Widerspruch, dass πίστις nicht in objectiver Bedeutung genommen werden soll, aber sie doch bei jener Erklärung erhält, dadurch nur versteckt, wenn Rückert, um die Entstehung des Ausdrucks ὑπακοὴ πίστεως im Gemüthe des Apostels in ihr volles Licht zu stellen, sagt: „ὑπακοὴ πίστεως ist demnach eine Unterwerfung des menschlichen Willens unter die Anordnung Gottes, dass die Menschheit das Heil durch den Glauben gewinnen soll, ein Bequemen zum Glauben anstatt des eignen gesetzlichen Wirkens.“ Mehr Schein der Wahrheit hat noch Meyer's Erklärung: „Damit Gehorsam gegen den Glauben hergestellt werde, d. i. damit der Glaube an Christum (dieses Object der πίστις versteht sich der Leser von selbst) das beherrschende Princip des inneren und äußeren Lebens werde.“ (S. dessen Comm. zu d. St. Ähnlich Philippi: „Um Gehorsam gegen den (subjectiven) Glauben aufzurichten.“ S. dess. Comm. Abth. 1. S. 6.). Allein wenn Paulus hier zu der πίστις jenes Object supplirt wissen wollte, das sich, ehe noch dieses Object der πίστις, wie es im weiteren Verlaufe des Briefes vorkommt, obwohl es auch da nicht immer Object der πίστις ist, bezeichnet war, nicht so leicht von selbst hinzudenken lies; so ist nicht recht einzusehen, warum er ὑπὲρ τοῦ ὀνόμα-

und 2. Cor. 3, 17. Und zwar wird damit ein Zwiefaches verneint, die Abhängigkeit von dem Gesetz als äußerer Satzung, vrgl. 1. Cor. 10, 29. 2. Cor. 3, 17. Gal. 2, 4. 5, 1.

τος αὐτοῦ hinzufügte, zum Besten seines Namens. Vielmehr verstand sich dann dies von selbst, und es hat dieser Zusatz nur dann seinen rechten Ort, wenn er eben eine specielle Beziehung angiebt des im Allgemeinen als Ziel des apostolischen Amtes hingestellten Glaubensgehorsams. Außerdem ist man gezwungen, den Glauben hier sehr abstract und fast personificirt zu denken, was um so weniger zulässig sein dürfte, als sonst derselbe, wenn er als Princip des neuen Lebens vorkommt, von Paulus ganz concret als Gesinnung, als Hingabe gedacht wird.

In dem Begriffe nun des Glaubensgehorsams, wie er Röm. 1, 5. gegeben ist, liegen die zwei wesentlichen Elemente der Religion, dessen, worin und wodurch der Mensch in das rechte Verhältniss zu Gott kommt, gerade in derselben Beziehung, welche sie überall bei Paulus haben. Jene zwei wesentlichen Elemente der Religion sind πίστις und τήρησις ἐντολῶν θεοῦ, aber die τήρησις ist in Wahrheit nicht möglich ohne die πίστις; mithin ist die ὑπακοή, welche ein vollkommenes Thun der Gebote Gottes ist, eine ὑπακοὴ πίστεως.

Dass Paulus das Wesen der Religion auch in das Halten der Gebote Gottes setzt, geht, abgesehen von Stellen, wie Röm. 12, 1., wo er als die λογικὴ λατρεία das παραστῆσαι τὰ σώματα θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ bezeichnet, und vielen anderen, in denen er zur ὑπακοή, zu einem unsträflichen Wandel vor Gott ermahnt, besonders aus Röm. 2, 13 ff. und 1. Cor. 7, 19. hervor (Vrgl. Baur, Paulus u. s. w. S. 619.). In der ersten Stelle wird zum Erweise des Satzes, dass die, welche im Besitze des Gesetzes gesündigt haben, durch das Gesetz werden gerichtet werden, das allgemeine Grundgesetz Gottes geltend gemacht, dass οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. Also nicht auf den Besitz und die Kenntniss des Gesetzes kommt es an, wenn die Frage entsteht, wer vor Gott als normal gelten, ihm wohlgefallen und seines Segens genießen werde, sondern auf die Erfüllung desselben. Und so ist denn in der Beobachtung und Nichtbeobachtung der δικαιώματα τοῦ νόμου der Unterschied zwischen Judenthum und Heidenthum aufgehoben. Denn die Beschneidung nützt zwar, wenn das Gesetz gethan wird; ist man aber ein Übertreter des Gesetzes, so hat man allen Vortheil verloren, welchen sie vor dem Unbeschnittenen zu geben bestimmt

13. (1. Petr. 2, 16.), und die Abhängigkeit von der Macht der Sünde, Röm. 6, 19. (6, 22. 8, 2.); vrgl. Joh. 8, 32. 36. Die positive Form dieses Zustandes wird von ihm als

---

war. Hält nun der Unbeschnittene, was das Gesetz für recht und gut erklärt, so wird die Vorhaut als Beschneidung in Rechnung gebracht werden. Sogar richten wird die natürliche Vorhaut, dadurch dass sie das Gesetz vollbringt, den, welcher bei Buchstaben und Beschneidung Übertreter des Gesetzes ist. Denn nicht auf das Äußere kommt es an, sondern auf die Beschaffenheit des inneren Lebens. In der zweiten Stelle wird dieselbe Ansicht mit den bestimmten Worten ausgesprochen: *Ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.*

Es ist aber weitere Lehre des Apostels, dass bei der erfahrungsmäßigen Unmöglichkeit, ein vollständiger *ποιητὴς νόμου* zu sein, der Glaube eintreten und eine *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* herstellen müsse. Röm. 3, 20—30. 4, 5. 5, 1. 9. Gal. 2, 16. 3, 11. Auf diesem Standpunkte der Betrachtung tritt hinter dem Glauben die *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* zurück. Aber nicht so, als ob diese nun nicht weiter erforderlich wäre, sondern so, dass sie, die in ihrem Unterschiede vom Glauben und getrennt von demselben immer nur eine unvollkommene, beziehungsweise eine erfahrungsmäßig unmögliche ist, nun im Glauben ideell und der Potenz nach mit gegeben ist. Denn wenn gleich Paulus den Glauben an Christus als dasjenige ansieht, was, dem Menschen als Rechtheit zugerechnet, bewirkt, dass der Mensch als Rechtbeschaffener (*δίκαιος*) von Gott betrachtet und behandelt wird, so dass er, wie ein vollkommen Gesetzgehorsamer, schuldfrei, des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig und der den *δικαίοις* bestimmten Glückseligkeit gewiss ist (Röm. 1, 17 ff.; vrgl. Usteri, paulin. Lehrbegriff. A. 5. Zürich, 1834. S. 86 ff.); so geht doch aus den Begründungen, welche Paulus seiner Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben giebt, hervor, dass die wahre *ὑπακοή*, die wahre *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* insofern in dem Glauben an Christus involvirt ist, als dieser das lebendige Element einer neuen *ζωή* des Menschen ist, so dass dieser nicht weiter der Sünde dient, sondern Gott lebt in Christo Jesu. Röm. 6, 1 ff. Also kann man nicht sagen, dass nicht auch auf diesem Standpunkte zum Wesen der Religion die *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* gehöre, vielmehr ist dieselbe ein nothwendiges Element des christlich religiösen Lebens.

δουλεία τοῦ θεοῦ 1. Cor. 7, 22. bestimmt. Vrgl. 1. Petr. 2, 16. *ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ᾽ ὡς δοῦλοι θεοῦ.*

Allein wir dürfen uns anderer Seits die Sache auch nicht so denken, als habe Paulus die *πίστις* und mithin die *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* überhaupt erst mit dem Eintritt des Evangeliums für möglich gehalten. Allerdings ist es richtig, daß er die Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes nur als einen an sich möglichen Weg ansieht zur Erreichung der Seligkeit, welcher jedoch, da die Sünde eingetreten ist, der Wirklichkeit nach nicht hat zum Ziele führen können. Alle sind abgewichen. Röm. 3, 12. Indeß Paulus weis von einer *πίστις* auch vor dem Eintritt des Evangeliums bei Abraham, Röm. 4, 1. Gal. 3, 6., und setzt die Möglichkeit einer solchen bei allen von Anfang voraus, wie er die Wirklichkeit einer solchen bei den ersten Menschen vor dem Falle angenommen haben muß (– vrgl. oben S. 128 ff.), was daraus hervorgeht, daß er die Menschen, über deren *ἀσέβεια* und *ἀδικία* der Zorn Gottes offenbart wird, Röm. 1, 18. eben dadurch schuldvoll in das unrechte Verhältniß zu Gott gekommen sein läßt, daß sie auf das ihnen von Gott Bekannte (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, Röm. 1. 19.) sich nicht zuversichtlich verlassen haben. Obgleich sie Gott erkannten, *γνόντες τὸν θεὸν* (vrgl. Philippi, Comm. zu der Stelle, Abth. 1. S. 24.), gaben sie ihm doch nicht die ihm gebührende *δόξα*, fielen sie in Unglauben von ihm ab. Röm. 1, 21.

Das qualitative Wesen der *πίστις* ist, wie verschieden sie auch sowohl ihrem Gegenstande, als der Stufe der Entwickelung der Glaubenden nach mag sein können, überall das Gleiche, nämlich eine die eigene Einsicht verleugnende Hingebung an vorhandene Gottesoffenbarung, ein dieser Zufallen mit dem Herzen, ein *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ.* So wird Röm. 1, 21. der Unglaube bezeichnet als ein Gott nicht ehren, wiewohl man ihn kennt: *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν.* So wird der Glaube Abrahams, der ihm *εἰς δικαιοσύνην ἐλογίσθη.* Röm. 4, 1, darein gesetzt, daß er *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι.* Röm. 4, 20. Er gab Gott insofern die Ehre, als er auf sein Wort, seine Verheißung sich verließ, obwohl deren Erfüllung mit dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt in Widerspruch zu stehen schien. Darin, daß er Gott glaubte als dem, der die Todten belebt und das

Der Vergeistigungsprocess des Menschen sollte also wesentlich religiös-sittlicher Process sein, so dass der Mensch Autokratie übte in theonomischem Verhalten, sich selbst be-

---

Nichtseiende ruft wie Seiendes, Röm. 4, 17., stellt sich die Richtung des Gemüthes dar, welche über die gegebene Wirklichkeit hinausgeht, von allem subjectiven Ermessen abstrahirt, sich rein der empfangenen Gottesoffenbarung hingiebt, durch sie das eigene Leben bestimmen lässt. Etwas anderes ist aber auch die *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* Gal. 2, 16. nicht. Sie ist auch ein der Offenbarung Gottes mit dem Herzen Zufallen bei der gehörten Predigt des Evangeliums (— Röm. 10, 17. *Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ,* vrgl. Gal. 3, 2. 5. —), durch welches die Enthüllung der *δικαιοσύνη*, die von Gott ausgeht, geschieht, die bis auf Christus ein *μυστήριον* war (Röm. 1, 17.), ein hingebungsvolles Sichverlassen auf die Allmacht der Liebe Gottes, welche durch Christum uns selig machen will und kann, wiewohl wir den Tod verdient haben und nicht einzusehen vermögen, wie es möglich sein soll, dass uns Leben werde. Röm. 4, 24. *τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.*

Der tiefste Grund eines normalen sittlichen Verhaltens ist auf Seiten des Menschen hienach auf den verschiedensten Stufen der zeitlichen Entwickelung immer und überall nicht ein durch bloße Selbstbestimmung des Willens geschehendes, sondern ein religiöses Thun, wie es in der *πίστις* enthalten ist, die, welchen Antheil auch an ihr unter Umständen der Wille des Menschen haben mag (Joh. 5, 40. *οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε*), doch als ein bloßer Willensact nicht betrachtet werden kann, sondern ein Act des Herzens ist, in welchem die erkennende, wollende und empfindende Thätigkeit des Menschen centralisirt ist (1. Cor. 7, 37. vrgl. mit 1. Cor. 2, 9. und Röm. 9, 2.). Vrgl. Röm. 10, 9. 10. *ἐὰν πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου — σωθήσῃ· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην.* Röm. 6, 17. *ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.* Eben so hat consequenter Weise der Unglaube nach Paulus seinen Sitz im Herzen. Röm. 10, 6., wo Paulus die Stelle aus Deuter. 30, 12—14. anführt, deren oraculöser Sinn dahin geht: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig" (vrgl. Meyer's krit. exeget. Komm. 4. Abth. A. 3. Gött. 1859. S. 372), drückt er das *λέγων* der LXX., Hebr. לֵאמֹר, worin nach dem Zu-

stimmte, indem er sich an die ihn bestimmen wollende göttliche Persönlichkeit und ihre Einwirkung unbedingt hingäbe [1]).

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Freiheit, welche der Mensch durch seinen Vergeistigungsprocess gewinnen sollte, nicht als eine solche, die nur auf den Willen

---

sammenhange („Es ist nicht im Himmel, dass man sprechen dürfte u. s. w.") indirect der prohibitive Sinn liegt, durch μὴ εἴπῃς aus, indem er, um solches Sprechen als innere Gesinnung zu bezeichnen, ἐν τῇ καρδίᾳ σου hinzufügt.

[1]) Vergl. hier Liebner, Christologie. Abth. 1. Gött. 1849. S. 376 f.: „Der sittliche oder Vergeistigungsprocess ist — wesentlich religiös-sittlicher Process. Das Resultat ist guter, heiliger Geist — heilig geistiger Naturorganismus für die Persönlichkeit. — Es steht nämlich in des Menschen Wahl, ob er sich durch das Hineinwirken Gottes in seine Persönlichkeit bestimmen lassen oder ob er sich seiner bestimmenden Einwirkung widersetzen will, also ob er sein Selbstbewusstsein sich als Gottesbewusstsein und seine Selbstthätigkeit sich als Gottesthätigkeit vollziehen lassen will oder nicht. Ausschließen kann er freilich die Hineinwirkung Gottes in seine Persönlichkeit nicht überhaupt, wohl aber kann er sie negiren; erfahren muss er sie freilich, und zwar in dem dem Grade der Entwickelung seiner eignen Persönlichkeit als solcher genau verhältnissmäßigen Maaße, aber er kann sie abweisen und ihr entgegenwirken. Die Norm für diese Wahl ist ihm jedoch für seinen eigenen Begriff unzweideutig vorgezeichnet. Da nämlich der in seine Persönlichkeit hineinwirkende Gott die absolute Persönlichkeit selbst, mithin die absolute Wahrheit seines eigenthümlichen Wesens (der persönlichen Bestimmtheit) ist, so bestimmt er materialiter nur dadurch wahrhaft sich selbst, dass er seine Persönlichkeit an die sie bestimmen wollende göttliche Persönlichkeit und ihre Einwirkung hingiebt. Die der menschlichen Persönlichkeit beiwohnende Macht, sich selbst gegen die von untenher auf sie andringende bestimmende Einwirkung der materiellen Natur zu behaupten, besteht in concreto eben darin, dass sie sich der göttlichen Persönlichkeit öffnet und die von obenher kommende Hineinwirkung dieser in sie willig aufnimmt."

des Menschen gestellt wäre als Vollendung desselben, so dass jene in ihrer Vollkommenheit der Zustand wäre, wo nichts in dem Menschen ist, das nicht seine eigene, durch ihn gesetzte Bestimmung ist [1]), sondern ist jene in dem Grade im Menschen vorhanden, in welchem nichts in ihm ist, was nicht Gottes, durch Gott gesetzte Bestimmung wäre, wie sie dem Menschen in seinem Herzen schlechthin Inhalt seiner Selbstbestimmung geworden ist. In dieser Thatsache, dass der Mensch berufen war, sich selbst zu bestimmen, indem er sich durch Gott bestimmen ließe, lag das gefährlichste Auchanderskönnen. Er konnte das geistige, persönliche Selbstbewusstsein, das die ψυχὴ kraft des ihr immanenten πνεῦμα hat, in der καρδία zum Mittel falscher Selbstvergottung missbrauchen, konnte autonomisch sein wollen, ohne sich theonomisch zu verhalten, konnte Freiheit suchen in der Nichtgebundenheit an Gottes Wort, in einer durch göttliche Ordnung und Einwirkung nicht bedingten Selbstbestimmung, konnte in falscher Geistigkeit oder in geistwidriger Leiblichkeit sein wollen wie Gott.

Fragen wir nun, worin wir nach Paulus die Gründe des Falls des ersten Menschen zu sehen haben; so versteht sich von selbst, dass, da von seinem Standpunkte aus nur die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit der Sünde anzuerkennen ist, es vergebliche Mühe sein würde, wenn wir

---

[1]) Schnellmann, Idee der Persönlichkeit, S. 219: „Der Geist ist freier Wille, weil in ihm nichts ist, was nicht seine eigene, durch ihn gesetzte Bestimmung wäre.“ Daub, Hypothesen in Betreffder Willensfreiheit. S. 172. „Freiheit ist die durch sich begründete und durch sich allein sich bedingende und bestimmende Thätigkeit.“

bei ihm nach einer Erklärung der Thatsache suchen wollten, dass der erste Mensch ein Sünder geworden ist.

Für solchen Standpunkt giebt es nur eine Geschichte der in der ursprünglichen Herzensstellung des Menschen zu Gott eingetretenen Alteration, eine Beschreibung der ersten Gestaltung der Sünde.

Eine solche lag dem Apostel in der mosaischen Erzählung vom Sündenfall 1. Mos. 3. vor. Vergleicht man Röm. 5, 12—19., 1. Cor. 11, 7. 21. 22. und 1. Tim. 2, 15.; so lässt sich nicht wohl bezweifeln, dass Paulus in jener Erzählung der Genesis weder einen bloßen Mythus, noch ein geschichtlich eingekleidetes Philosophem gesehen, sondern in ihr einen historischen Kern anerkannt habe, der für seine religiöse Anschauung von durchschlagender Bedeutung war, und auf welchen er deshalb als auf etwas als gewiss Gegebenes weitere Deductionen gründete.

Eine genaue Darlegung der Entwicklungsmomente der ersten Sünde, wie sie in jener Erzählung mit psychologischer Wahrheit angegeben sind, enthalten Pauli Schriften nicht. Daher sind wir nicht im Stande, mit Sicherheit den Gang jener Alteration — Zweifel, Misstrauen, Verlangen nach Selbstständigkeit, Lüsternheit — aus ihnen zu erkennen. Indess vier Stellen finden sich bei Paulus, aus denen sich der Hauptsache nach sehen lässt, wie er sich das Zustandekommen jener Alteration gedacht haben mag.

Zunächst ergiebt sich aus den Stellen 2. Cor. 11, 3. *ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν* und 1. Tim. 2, 14. *ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε* die Vorstellung des Apostels, dass der Mensch zur Sünde gekommen ist nicht auf

dem Wege directer rein geistiger Selbsterhebung wider Gott, sondern dass er zur Sünde verführt worden ist, indem ihm statt der ἁπλότης εἰς θεὸν Zweifel und Misstrauen eingeflößt ward, und zwar durch eine von Außen herangetretene verlarvte Macht der Berückung [1]).

Als das, wodurch der Mensch verführt ist, nennt Paulus, gemäß der Erzählung in der Genesis, die Schlange. Hat er sie buchstäblich gefasst? Mir scheint es also nicht. Man ist im Allgemeinen anzunehmen berechtigt, dass Paulus nicht ängstlich die einzelnen Züge der Urgeschichte nach wörtlicher Fassung festgehalten, sondern sie, in ihren Geist eingehend, in freierer Weise benutzt hat, wie dies schon daraus sich ergiebt, dass Paulus z. B. Röm. 5, 12., wo die Parallele mit Christus dies mit sich brachte, auf Adam verweist als den, der zuerst gesündigt hat, während er 2. Cor. 11, 3., wo der Vergleich der Gemeinde mit der παρθενὸς ἁγιὴ ihn darauf führte, die Eva als die von der Schlange verführte erwähnt und 1. Tim. 2, 15. ausdrücklich bemerkt: Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὖα· καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε.

---

[1]) Es wird kaum der Bemerkung bedürfen, dass wir nicht meinen, Paulus habe den Ursprung der Sünde mit der Zurückführung derselben auf ein vormenschliches böses Geisterreich erklären wollen, wie noch Heinroth in seiner Anthropologie solches versucht hat. Es würde ja dann den Apostel die Bemerkung treffen, die in dieser Hinsicht mehrfach gemacht worden ist, dass man die Frage nach dem Ursprunge der Sünde damit keineswegs beantworte, sondern nur zurückschiebe. Vergl. Daub, System der theol. Moral. Th. 2. Abth. 2. S. 170. Rettberg, die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evangelisch-luther. Kirche apologetisch dargestellt und entwickelt. S. 36. J. P. Lange, christl. Dogmatik. Th. 2. S. 434

Im Besondern aber dürfte die ὄφις von ihm auf den σατανᾶς gedeutet sein. Dies geht schon aus 2. Cor. 11, 3. selbst, wo sie erwähnt wird, hervor. Denn die Leser, deren Verführung er besorgte, waren nicht durch die Schlange zu verführen. Paulus erwähnt hier die in der Genesis aufgeführte ὄφις, weil er gleichfalls ein Medium der Verführung im Sinne hat, die falschen Apostel, des Satans Diener. Vrgl. V. 15. Schon die jüdische Offenbarungsweisheit hat die Schlange auf den Teufel gedeutet, Weish. 2, 24.; und wo Paulus sonst vor Verführung warnt, da warnt er vor dem σατανᾶς. Vrgl. 1. Cor. 7, 5. ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς, und 1. Tim. 5, 15. [1]).

Hieraus aber lässt sich entnehmen, dass Paulus, wiewohl er die Sünde des Menschen hier in der Zeitlichkeit entstanden, doch ihre Entstehung sich nicht unabhängig gedacht hat von der bereits vorhandenen Herrschaft des Bösen in einer höheren Geisterwelt.

Denn es verstößt gegen das, was Lücke das historische Gewissen des Interpreten genannt hat, zu behaupten, dass, wie die moralische Auslegung die Schlange und den Teufel gefasst hat, so Paulus in ihnen nur ein Symbol des im Menschen sich regenden Selbstständigkeitstriebes gesehen habe, der den Menschen reizt, frei zu sein ohne den Schöpfer. Auch ist man exegetisch nicht berechtigt, die noch von Schleiermacher, Baumgarten-Crusius, von Cölln, Frommann, Lutz u. a. vertretene Ansicht, als sei dem neuen Testament, wenn es vom Teufel spricht, derselbe etwa ein

---

[1]) Vrgl. Kahnis, die Lutherische Dogmatik. B. 1. Leipz. 1861. S. 552.

bloßes Abstractum [1]), eine Personification, ein Symbol des allgemeinen Begriffs einer feindseligen Macht des Bösen, welche dem Guten jeder Zeit entgegenstrebt, hinsichtlich der Auffassung des Paulus gelten zu lassen [2]).

---

[1]) Vrgl. die Ausführung in Strauß Glaubenslehre. B. 2. S. 17 f., wonach der Teufel nichts ist, als die personificirte Abstraction des Bösen. Ähnlich hat nach Marheinecke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. A. 2. S. 151 f., der böse Geist ohne alles wahrhaftige Sein, als der aus der menschlichen Natur hinausgehaltene Gedanke des bösen Gedankens, in der Verführung Dasein, und in diesem Fortbrennen und Fortwüthen die einzige Continuität seines Daseins.

[2]) Vrgl. dagegen die Bemerkungen in G. L. Hahn, die Theologie des N. Ts. Th. 1. S. 348 ff. Sander, die Lehre der heiligen Schrift vom Teufel. S. 16 f. Nitzsch, System der christl. Lehre. A. 6. S. 244 f. sagt mit treuer Abwägung der Wahrheit: „Die Geschichte der Menschheit bietet der Beobachtung von Anfang her unbegreifliche Übergänge vom Guten zum Bösen und vom Schlimmen zum Schlimmern dar. Zugleich mit der Anerkennung dieser bösen Wunder entsteht bei denen, die die Dinge nach dem Worte Gottes betrachten, und mitten in der Offenbarung allmählich die Voraussetzung eines von Gott seinem Schöpfer abgefallenen Wesens, welches seinem Verhältnisse zur Natur nach eine höhere Stufe, als die der Menschheit ist, einnimmt, sich zu allen menschlichen Sünden als der frühere und als der verführende Anfänger 1. Joh. 3, 8. Joh. 8, 44. u. s. w. verhält. — Obgleich sich diese Voraussetzung nach jetziger Erkenntnissstufe nicht vollenden lässt, auch durch das Wort Gottes in der heiligen Schrift nicht vollendet worden ist, so erscheint sie uns doch bei der Selbstständigkeit und Nachdrücklichkeit, mit welcher Christus und die Apostel sich ihrer bedienen, als eine nothwendige und hilft uns theils das Böse von göttlicher Ursprünglichkeit und Ewigkeit ausschließen, theils in dem Mittelpunkte seines objectiven Daseins als unterschieden von dem Natürlichen und Sinnlichen fest ins Auge fassen, auf die nothwendige Conspiration aller sündlichen Erregungen, Thaten und Richtungen zu einem und demselben Widerchristenthume achten, und es zugleich in seiner entschiedenen Ohnmacht muthvoll bekämpfen."

Endlich können wir nicht meinen auf Paulus die Ansicht übertragen zu dürfen, welche Martensen [1]) ausgesprochen hat, der in der Schlange eine mystische Figur sieht und diese auf das kosmische Princip deutet, gedacht im Verhältnisse des Gegensatzes zu Gott, das Princip der Weltautonomie, der Weltselbstständigkeit. Wie nämlich die Schöpfung eine Gotte zugewandte Seite habe, so habe sie auch eine sich selbst zugekehrte Seite, eine Tendenz zum Fürsichbestehen, sich in Eigenheit, in Selbstheit zu bewegen. Das kosmische Princip habe die Bestimmung, dem Reiche Gottes untergeordnet zu werden; um aber zum dienenden Grunde gemacht werden zu können, müsse es als eine aufreizende Macht sich zeigen, müsse dem Menschen entgegentreten und ihm die Möglichkeit zeigen, gegen Gott sich zu erheben, Nein zu sagen, wo Gott Ja sagt. Dieses Princip sei's, worin die Teufelei ihre Möglichkeit habe.

Martensen selbst hat erkannt, dass, wird der Teufel nur als dieses Princip gefasst, das zuerst in der menschlichen Schöpfung aufgetreten ist, nur in dieser persönliches Dasein gewonnen hat, der Mensch es ist, der dem Teufel sein Dasein giebt, wenn daraus auch nicht folgt, dass der Mensch sein eigener Teufel ist, und gleichermaßen ist von ihm anerkannt worden, dass die Aussprüche der Schrift über den Teufel auch von mehr reden, als einem allgemeinen bösen Wollen, nämlich von einem wirklichen, persönlichen Willen, und zwar einem übermenschlichen bösen Willen, einem Vater der Lüge, dessen Reich und Herrschaft wir

---

[1]) Die christliche Dogmatik, Abth. 1. Kiel 1850. S. 179.

durch unsere Sünden kräftigen und fördern, ein übermenschliches persönliches Oberhaupt im Reich des Bösen [1]).

Nur solches übermenschliches persönliches Wesen hat Paulus sich als den Verführer der ersten Menschen gedacht.

Allein das Verführtwerden ist nicht ohne das Sichverführenlassen. Der erste Mensch kann sich nicht bloß passiv verhalten haben, indem er das Misstraun, den Keim der Sünde, in sich aufkommen ließ, sondern er hat sich activ verhalten. Sonst könnte der Ausfall der Versuchung, das Verführtwerden, ihm nicht als Schuld angerechnet sein. Dieses Moment der Activität würden wir als paulinische Ansicht festzuhalten haben, selbst wenn er in keiner Stelle in Beziehung auf die Versuchungsgeschichte sie zu erkennen gegeben hätte. Denn der Begriff der Zurechnung der wirklichen Sünde als Schuld ist aus dem Zusammenhange des paulinischen Lehrgehalts nicht zu entfernen, dass aber jenes Verführtsein der ersten Menschen als wirkliche Sünde von Paulus betrachtet sei, nicht zu bezweifeln. Der Begriff der Zurechnung der wirklichen Sünde als Schuld liegt nicht bloß in Röm. 3, 19. *ἵνα — ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*, und in Eph. 2, 3. *ἦμεν, τέκνα φύσει, ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποὶ* (wir waren — in Folge unserer Übertretungen, obwohl Kinder der natürlichen Abstammung nach, dem Zorn verfallen wie auch die Übrigen [2])), sondern auch theils darin, dass Paulus das Heil in der Erlösung als eine Erweisung der göttlichen Gnade (Eph. 2, 4—8. Röm. 3, 24. 5, 15. Tit. 3, 4—7.), als Vergebung der früheren

---

[1]) A. a. O. S. 223 ff.

[2]) Die Begründung dieser Auslegung s. oben S. 167 ff.

Sünden, als durch den Versöhnungstod Christi bedingt (Röm. 3, 24. 5, 8. 9. Col. 1, 14. Eph. 1, 7.) betrachtet, theils darin, dass Paulus, obwohl er Röm. 1, 32. die Steigerung der Gottlosigkeit auf das von Gott gestellte Entwicklungsgesetz des Bösen zurückführt, doch selbst hier ausdrücklich die sittliche Zurechnung bei dieser Steigerung servirt. Vrgl. auch Röm. 2, 5 ff. das θησαυρίζειν der göttlichen ὀργή. Dass aber das Verführtsein der ersten Menschen als wirkliche Sünde von Paulus gedacht ist, liegt in der Bezeichnung durch παράβασις, παράπτωμα Röm. 5, 14. 15. klar zu Tage.

Indess worin jenes Moment der Activität zu suchen sei, scheint mir theils in Phil. 2, 6. angedeutet zu sein, theils aus 2. Thess. 2, 3. im Näheren bestimmt werden zu können.

Noch immer bin ich der Ansicht, dass Phil. 2, 6. nur aus einer Anspielung auf Gen. 2. 3. verstanden werden könne, wie ich dies in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1848. Hft. 4. S. 858 ff. und Jahrg. 1851. Hft. 3. S. 595 ff. zuerst vorgetragen und im ersten Bande dieser Schrift S. 253 ff. in Bezug auf die Liebner'sche Auffassung der κένωσις weiter erörtert habe. Lechler [1]) freilich, der in der Hauptsache mit mir in der Auslegung jener schwierigen

---

[1]) Das apostol. und nachapostol. Zeitalter. A. 2. Stuttg. 1857. S. 59. Anm. Ähnlich Meyer. Dagegen will Liebner (Christologie. 1. Abth. S. 331.) nicht leugnen, dass jene Anspielung bei Paulus als begleitender Gedanke mit fungirt habe, und Kähler (Stud. u. Krit. 1857. S. 99 ff.), desgl. Kahnis (die lutherische Dogmatik. B. 1. Leipz. 1861. S. 461.) erkennen das Moment der Gegenbildlichkeit zwischen dem präexistenten Christus und dem paradiesischen Adam an dieser Stelle an.

Stelle einverstanden zu sein erklärt, ist der Meinung, dass von einer Anspielung auf Gen. 2. 3. weder in der Stelle selbst etwas angedeutet, noch ein wesentlicher Gewinn für die Erklärung zu hoffen ist. Die Andeutung der Anspielung liegt indess in der Form unserer Stelle, deren eigenthümliche Färbung sich gar nicht anders erklären lässt, als wenn man annimmt, dass dem Apostel beim Niederschreiben derselben die zwei Momente aus der Geschichte des Sündenfalls, das Gelüsten nach eigenmächtiger Selbstüberhebung zur Gottgleichheit, und die Androhung des Todes gegen die Ungehorsamen, vorgeschwebt haben. Der Gewinn für die Erklärung aber ist dabei nicht wesentlich ein dogmatischer, sondern ein ethischer. Es wird uns dadurch ein Einblick in die Selbstbestimmung Christi im Gegensatze zu der der ersten Menschen. Plastisch veranschaulicht wird uns das negative Moment der Selbstverleugnung Christi in seinem Verhältnisse zu Gott, etwas rein Innerliches, nicht nach Außen offenbar Gewordenes, wenn wir das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* auf die historische Thatsache des Sündenfalls beziehen, in welcher das Gegentheil sich dargelegt hat. Es kam Christo nicht in den Sinn, autonomisch (d. h. frei ohne Unterordnung unter Gott) sein zu wollen, sein zu wollen wie Gott in der Weise, wie's die ersten Menschen sein wollten. Lassen wir aber diese Anspielung gelten, so wird uns dadurch ferner ein Einblick gewährt in die Weise, wie Paulus das Moment der Activität in dem Verführtwerden sich gedacht hat.

Es ist dies die Selbstverwirrung über ihre wahre Autonomie, welche die ersten Menschen in der Heteronomie

Gottes besaßen, aber außerhalb derselben gedachten haben zu können, womit die Selbstüberhebung begann. Es fand bei ihnen ein ἡγεῖσθαι statt, worin sich ihnen die Emancipation von Gottes Wort als Gottgleichheit, die falsche Freiheit als wahre Freiheit darstellte. Das ist die Selbstverwirrung des beginnenden Hochmuths, mit welcher sich der Unglaube einstellt, der zum positiven Abfall führt, so dass als die erste Sünde der ersten Menschen im Sinne des Apostels ebensowohl die superbia, wie sie mehrere Väter und Scholastiker bestimmen [1]), als auch die incredulitas oder defectio a verbo dei, wie sie die älteren Lehrer unserer Kirche nach Luther [2]) fassen [3]), bezeichnet werden kann.

Diese Ansicht des Apostels vom Anfange der Sünde geht auch aus 2. Theff. 2, 3. hervor. Denn es wird sich nicht verkennen lassen, dass die Schilderung der vollendeten Gestalt des menschlich Bösen, wie sie am Ziele der Weltgeschichte hervortreten wird, auf den Anfang desselben bei den ersten Menschen zurückweist. Wenn der Apostel den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, den υἱὸς τῆς ἀπωλείας, den ἀν-

---

[1]) Vrgl. Augustin. de civ. Dei lib. XIV. c. 13. 14.; de Genesi ad litt. lib. VIII. c. 14. lib. XI, c. 30.; de pecc. meritis et rem. lib. II. c. 17. — Thomas Aquin. Summa. P. II. 1., qu. 84. art. 2. P. II. 2., qu. 162., art. 6. 7.

[2]) Commentar zur Genesis. C. 3., V. 1.

[3]) Vrgl. Joh. Gerhard l. X. c. II. §. 31. „Potest nomine inobedientiae et superbiae generaliter accepto tota protoplastorum transgressio denotari. Sed si illa inobedientia et illa superbia in partes resolvatur, adparebit, primos parentes primum ad defectionem a verbo, postea demum ad superbiam fuisse sollicitatos: si quis hunc peccati actum velit partem quandam superbiae generaliter acceptae constituere, non repugnamus."

τικείμενος und ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα als einen solchen charakterisirt, der sich in den Tempel Gottes setzen werde als Gott, ἀποδεικνὺς ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός, so hat dies die Bedeutung, dass er in der vollendeten Gestalt der Sünde das vollständig zum Vorschein kommend gedacht hat, womit sie begonnen, die hochmuthsvolle Selbstverwirrung des Geschöpfs in Beziehung auf ihr persönliches Verhältniss zu dem Schöpfer, den ausgebildeten negativen und positiven Pol der Selbstüberhebung: Unglauben und absolute, des Cultus würdige, Autonomie.

Somit liegt der Anfang der Sünde der ersten Menschen nach Paulus in der in Folge einer von Außen herangetretenen verlarvten Macht der Berückung geschehenen Selbstverwirrung derselben, in welcher sie das persönliche Verhältniss der gesetzten Persönlichkeit zur Urpersönlichkeit verkannt und verstört haben [1]).

---

[1]) Dasselbe, durch dessen Erregung der Teufel den ersten Menschen verführt hat, ist nach Paulus Motiv des eigenen Falles desselben gewesen, wie sich aus 1. Tim. 3, 6. ergiebt, sobald, was mit Recht von den meisten Auslegern geschieht, τοῦ διαβόλου an dieser Stelle als objectiver Genitiv, das κρίμα τοῦ διαβόλου passive genommen wird, so dass sie die Warnung enthält, nicht einen νεόφυτος zum Amte zuzulassen, damit er nicht durch Hochmuth aufgeblasen (τυφωθεὶς) demselben Gerichte anheimfalle, welchem Satan unterlegen ist (εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου). So schon Chrysostomus: εἰς τὴν καταδίκην τὴν αὐτὴν, ἣν ἐκεῖνος ἀπὸ τῆς ἀπονοίας ὑπέμεινε, und Hieronymus: tale judicium, in quod etiam diabolus incidit. Vrgl. auch Calvini in omnes N. T. epistolas commentt. Vol. II. Hal. Sax. 1834. p. 256.: „Judicium diaboli tribus modis interpretari licet. Nam diabolum quidam pro Satana accipiunt, alii pro calumniatoribus. Priorem sensum magis amplector, quia rarum est ut iudicium maledicentiam significet. Sed rursus iudicium Satanae

So bleibt nur noch übrig, die Frage zu beantworten, welcher Complex causaler Momente es nach Paulus sei, durch deren Zusammenwirken die Sünde in den Nachkommen der ersten Menschen zu Stande kommt.

Solcher Momente lassen sich vier unterscheiden: 1. der organische Zusammenhang, worin der erfahrungsmäßige Bestand der Sünde mit der Sünde des ersten Menschen steht.

---

tam active quam passive sumi potest. Hunc posteriorem sensum Chrysostomus sequitur, cui ego facile assentior. Est enim elegans antithesis, quae indignitatem auget: Si is qui praeficitur Ecclesiae Dei, sua elatione in eandem cum diabolo condemnationem ruat. Quanquam activam significationem non reiicio, fore ut diabolo causam sui accusandi praebeat. Sed verior Chrysostomi opinio." Luther übersetzt: „auf daſs er sich nicht aufblase, und dem Lästerer ins Urtheil falle." Heumann, Matthies, Huther fassen den Genitiv subjectiv und recurriren darauf, daſs der Teufel durch die Ungläubigen, als seine Organe, das $\varkappa\varrho\acute{\iota}\mu\alpha$ übe. — Es behauptet nun freilich unter anderen Schleiermacher, welcher die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, für so haltungslos erklärt, daſs man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit Niemandem zumuthen könne (Glaubenslehre, B. 1. §. 44.), daſs die Motive des sogenannten Falles der guten Engel, wie Hoffahrt und Neid, einen solchen Fall schon voraussetzen. Indeſs, wie Philippi (kirchl. Glaubenslehre, III. S. 239 f.) richtig bemerkt, „ist, wenn gesagt wird, der Teufel sei aus Hochmuth gefallen, damit nicht gemeint, daſs in diesem Falle der Hochmuth vor dem Falle gekommen sei, sondern daſs der Fall, insofern er nicht als unselige Folge, sondern als sittliche Abkehr betrachtet wird, in dem Hochmuthe selbst bestanden habe. Der Teufel ist aus Hochmuth gefallen, heiſst eben nur, seine ursprüngliche angelische Demuth hat sich durch einen Act seines freien Willens in diabolischen Hochmuth verkehrt. Soll nun der Fall aus Hochmuth auch in diesem Sinne den Hochmuth schon voraussetzen, so kann diese Behauptung nur aufgestellt werden, wenn die Freiheit selbst nur als potenzirte Naturlebendigkeit begriffen wird, so daſs sich aus ihr dann allerdings Nichts entwickeln kann, was nicht schon ursprünglich in ihr gelegen hat."

2. der Zusammenhang, worin dieselbe mit einem übermensch-lichen Gebiete der Sünde, mit einer bösen Geisterwelt steht. 3. der sündige Hang, welcher jeder einzelnen wirklichen Sünde bei den Menschen in ihrem derzeitigen Zustande vorangeht. 4. die Freiheitsacte, welche zwischen der aus dem sündigen Hange hervorgehenden Sündenlust und den Sündenthaten eintreten.

1. Dass der erfahrungsmäßige Bestand der Sünde in ursachlichem Zusammenhange mit der Sünde des ersten Menschen nach Paulus steht, geht aus Röm. 5, 12—21. bei der Auffassung dieser Stelle, welche oben [1]) dargelegt ist, unzweifelhaft hervor.

Allein dieser Zusammenhang darf nicht so gestellt werden, als sei alle persönliche Verschuldung von Paulus in die Urentscheidung des Stammvaters verlegt. Dies ergiebt sich theils negativ daraus, dass die Auslegung von Röm. 5, 12 ff., welche in dieser Stelle die imputatio peccati Adamitici immediata ausgedrückt findet, wonach ein schuldbarer Sündenhabitus von Adam her der Menschheit anhaftet, weil mit der Sünde Adams die Sünde des ganzen Geschlechts gesetzt war, weder in Augustin's, noch in der modernen Weise Philippi's (Adamo peccante omnes peccaverunt) zulässig ist, theils positiv daraus, dass Paulus dann, wenn er doch die Sünde der Nachkommen Adams in jenem Falle, wie ich überzeugt bin, nur als ihr Schicksal hätte ansehen können, diese nur als Gegenstände des Mitleids zu betrachten vermocht hätte, was nicht sich so ver-

---

[1]) S. 184 ff.

hält, da bei Gottes Entscheidung am Tage der ὀργὴ jedem wird gegeben werden κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ Röm. 2, 6., so dass die persönliche Verdammniss des Individuums in dem Sinne, wonach ihm seine Sünde zugerechnet wird, nicht auf Adams Fall, sondern auf das selbstthätige Verhalten des Individuums selbst zurückgeführt erscheint, womit nur die Anschauung übereinstimmt, dass das ursprüngliche Todes-Verhängniss durch das Geschlecht zur rechtskräftigen Schuld-vergeltung (κατάκριμα) nur fortschreitet, weil sich die Menschen alle dem Stammvater thatsächlich als persönliche Sünder anreihen, Röm. 5, 16. 18. (vrgl. 1. Kön. 8, 46. Hiob 9, 2 f. 14, 4. 20, 9.).

2. Wie aber nach Paulus die Sünde der ersten Menschen auf Verführung von einem übermenschlichen Gebiete her beruht, so steht der ganze erfahrungsmäßige Bestand der Sünde im Zusammenhange mit dem Gebiete der Sünde in einer bösen Geisterwelt, welche fortwährend in das Leben der Menschheit hereinragt.

Das ganze Gebiet der Sünde wird von Paulus als das Herrschaftsgebiet Satans (ἐξουσία τοῦ σκότους Col. 1, 13.) gefasst. Er wird als der Gott des gegenwärtigen Zeitlaufes bezeichnet (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Cor. 4, 4.), und die unter ihm stehenden Engel werden Weltherrscher genannt (κοσμοκράτορες Eph. 6, 12.). Er wirkt jetzt in den Söhnen des Unglaubens, d. h. in denen, welche dem Evangelio ungläubig widerstreben (Eph. 2, 2.), und es ist ein Kampf zu bestehen mit den Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsterniss dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem

Himmel (Eph. 6, 12.). Vor der Überwältigung durch Satan haben wir uns zu hüten (2. Cor. 2, 11. 1. Cor. 7, 5.), um so mehr, als er sich verstellt zum Engel des Lichts (2. Cor. 11, 14.). Vrgl. auch 1. Cor. 15, 24. und Röm. 3, 38. [1]).

Mithin wirkt nach der Auffassung des Apostels dieselbe Geistesmacht, welche den ersten Menschen verführte, zu weiterer Verführung fort, so dass die, welche Sünde thun, als dem Teufel geknechtet erscheinen.

Über die Art des Einflusses Satans auf die Menschen dieses Zeitlaufes und seine Mittel, sie zu verführen und zu knechten, hat Paulus dabei Bestimmtes nicht ausgesagt.

Dass der Mensch selber immer die Veranlassung dazu gebe, wenn der Satan ihn versucht, durch seine eigenen Be-

---

[1]) Vrgl. Schmid, bibl. Theologie des N. T., herausgegeben von Weizsäcker. Th. 2. Stuttg. 1853. S. 273 f. Lechler, das apostol. und nachapostol. Zeitalter. A. 2. Stuttg. 1857. S. 107 f. Auch Usteri, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffs. A. 5. Zürich 1834. S. 418 ff. kann nicht umhin, diese Vorstellung dem Apostel zuzuschreiben, obgleich nach seiner eigenen Ansicht, bei welcher er sich auf Rosenkranz, die Naturreligion, S. 43—47, stützt, die Angelologie und Dämonologie ihren Grund darin hat, dass der Mensch auf der sinnlich-verständigen Stufe seiner intellectuellen Entwicklung die guten und bösen Regungen in seinem Innern, den Zwiespalt in seinem Denken und Wollen, überhaupt das Gute und Böse in der Menschenwelt als ein von Außen in den Menschen und durch sie Gewirktes sich denkt, diese Ursachen eines von ihm nicht begriffenen (subjectiven) Zusammenhanges als etwas Selbstständiges objectivirt und mittelst seiner Imagination als wunderbare Persönlichkeiten sich gegenüber vorstellt. S. 417. Vrgl. außerdem v. Cölln, bibl. Theologie. B. 2., S. 235. v. Hofmann, Schriftbeweis, erste Hälfte. S. 441 ff. Philippi, kirchl. Glaubenslehre. III. S. 235—237. Kahnis, die Lutherische Dogmatik, B. 1. Leipz. 1861. S. 564 f.

gierden, lässt sich aus 1. Cor. 7, 5. διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν nicht entnehmen [1]).

Ob jede Sünde von Satan vermittelt wird, lässt sich nicht entscheiden, da die Initiative bald ihm, bald dem κόσμος, bald der σάρξ beigelegt wird, und nirgends von Paulus behauptet ist, dass die eigenen Begierden, welche Satan aufstachelt (1. Cor. 7, 5.) ursprünglich schon durch ihn gesetzt zu denken seien.

Wiewohl die Erkenntniss, dass alles Ungöttliche und Widergöttliche in der Person seines Urhebers geeinigt ist, in letzter Stelle von ihm ausgeht und auf ihn zurückgeführt sein will, aus dem paulinischen Lehrbegriffe nicht hinweggedacht werden kann, ohne seinen Sinn und Geist unkenntlich zu machen [2]); so lässt sich doch, dass der erfahrungsmäßige Bestand der Sünde nicht nur ursprünglich von Satan ausgeht, daraus schließen, dass diese ebensowohl in ursächlichen Zusammenhang mit Adams Fall gesetzt ist, so dass immer noch ein anderer Factor hinzugedacht werden muss, wenn jener erklärt werden soll, ja möglich bleibt, dass Paulus manche Sünden nicht auf eine specielle Wirkung Satans zurückgeführt, sondern aus der Beschaffenheit der Menschen, wie sie als Nachkommen Adams sind, abgeleitet habe.

3. Dies führt uns auf das dritte, im Verhältniss zum ersten freilich als dessen Folge zu denkende, causale Moment des jetzigen erfahrungsmäßigen Bestandes der Sünde, welches wir in einem von Adam her angebornen sündlichen

---

[1]) Gegen G. L. Hahn, die Theologie des N. Ts. Th. 1. S. 359.
[2]) V. Hofmann, Schriftbeweis, erste Hälfte. S. 451.

Hange zu sehen haben, welcher jeder einzelnen wirklichen Sünde bei den Menschen in ihrem derzeitigen Zustande vorangeht.

Wir haben oben [1]) gesehen, dass die Anschauung des Apostels in Röm. 5, 12 ff. und 1. Cor. 7, 14. dahin geht, dass die Sünde durch den ersten Menschen, wie in die Welt gekommen, so als fortwirkendes Princip zu allen Menschen hindurchgekommen ist, so dass den Kindern von Geburt an eine Unreinheit eigen ist. Es geht mithin dem sündigen Handeln bei uns ein sündiges Princip vorher.

Das Wesen dieses Princips ist in Röm. 7, 7 ff. dargelegt. Denn wenn gleich durch diese Stelle, wie wir haben anerkennen müssen [2]), die Annahme nicht als nothwendig gegeben ist, dass die ἁμαρτία hier die angeborene sündliche Neigung sei, so empfiehlt sich doch dieselbe insofern, als man von Röm. 5, 12. und 1. Cor. 7, 14. aus an etwas anderes, als eben diese Neigung, nicht wohl denken kann.

Der Apostel sagt aber von der Sünde als diesem natürlichen Hange, aus dem alle wirkliche Sünde sich heraus bildet: „ich kannte die Sünde nicht, außer durch das Gesetz" V. 7. und: „mittelst des Gesetzes bekam die Sünde Anlass (zu ihrer Selbstentwicklung) und wirkte in mir πᾶσαν ἐπιθυμίαν" V. 8. Also ist die ἐπιθυμία schon Wirkung der ἁμαρτία in dem Kinde. Diese liegt potentiell in ihm, aber noch als ἁμαρτία νεκρὰ, so lange nicht das Bewusstsein des Gesetzes vorhanden ist. Mit diesem lebt sie auf, wird wirksam. Es erscheint also hier die Sünde als

[1]) S. 159 ff.

[2]) S. B. 1. S. 103.

ein Keim, der in dem Menschen wurzelt, und, vermittelst des sittlichen Bewusstseins sich entwickelnd, bewirkt, dass die Selbstbestimmung des Menschen dem Gesetze entgegen geschieht.

Denn wesentlicher Charakter dieses Hanges ist Gegensatz gegen das Gesetz, Röm. 7, 23. Wo er sich geltend macht, erscheint er als feindseliges Widerstreben gegen Gott, als Auflehnung gegen sein Gesetz, dem er sich nicht unterordnen kann. Röm. 8, 7.

Dieser Hang aber ist nicht ein wechselnder, sondern ein beharrlicher, *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, Röm. 7, 17. 20., und er ist so stark, dass der Mensch selbst in dem Falle, dass er schon innerlichst dem Gesetze beipflichtet und das Gute will, niemals über den Zwiespalt mit sich selbst hinauskommt, wenn nicht in der Erlösung ein höheres Princip ihm zu Theil wird. Röm. 7, 15—25 [1]).

4. Die bisher dargelegten drei causalen Momente des erfahrungsmäßigen Bestandes der Sünde bei den Nachkommen Adams scheinen auf den ersten Blick für das von uns im Obigen bezeichnete vierte Moment, die Freiheitsacte der Einzelnen, keinen Raum zu lassen. Denn ist in Folge der Selbstbestimmung des Erstgeschaffenen, dass er sich von Satan widergöttlich hat bestimmen lassen, zu allen seinen Nachkommen eine Richtung des Lebens wider Gott gekommen, durch welche sie alle, so weit nicht die Erlösung reicht, in

---

[1]) Vrgl. Schmid, bibl. Theologie des N. Ts., herausgegeben von Weizsäcker. Th. 2. Stuttg. 1853. S. 262 ff. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. Th. 1. Stuttg. 1841. S. 284 ff.

Satans ἐξουσία stehen; so sieht es wie ein aus der ersten Sünde des Stammvaters abgefolgter Naturprocess aus, dass πάντες ἥμαρτον.

Und doch sind wir nicht berechtigt, anzunehmen, dass Paulus sich dies als einen bloßen Naturprocess vorgestellt habe, weil mit einer derartigen Vorstellung folgende Punkte des paulinischen Lehrgehalts sich nicht würden einigen lassen.

Erstens nämlich ist der dem Menschen angeborene sündige Hang nach Paulus nicht so beschaffen, dass man sagen könnte, es sei in dem natürlichen Menschen, was sein Verhalten zu Gott betrifft, nichts weiter vorhanden, als eben dieser Hang. Vielmehr hat der Mensch in dem νοῦς, mittelst dessen er sich Gottes bewusst werden kann, Röm. 1, 20., und des göttlichen Gesetzes bewusst wird, Röm. 7, 23., ein göttliches Licht und einen Zug zu Gott [1]), und kann, soweit er dieser göttlichen Lebensbestimmtheit zugewandt ist, in dem Centro seiner Persönlichkeit (— in dem ἔσω ἄνθρωπος —) das Gute mit Bewusstsein wollen, wenn auch nicht thatkräftig durchführen, und das Böse, wie es als

---

[1]) Dies geht ganz bestimmt hervor aus dem, was Paulus Röm. 7, 23 ff. von dem νόμος τοῦ νοός sagt, wie er sich auch in dem Zustande des inneren Zwiespalts geltend macht in dem vom Gesetze Gottes berührten Menschen vor der Erlösung. Dieser νόμος τοῦ νοός ist, wie von Philippi und Meyer richtig gesehen, nicht identisch mit dem νόμος τοῦ θεοῦ, als wäre er das unserm νοῦς von Gott eingepflanzte göttliche Gesetz, sondern er ist das dem νοῦς immanente Gesetz, wonach dieser Wohlgefallen am göttlichen Gesetz hat, und vermöge dessen der Mensch selbst dann, wenn er der Sünde verkauft ist und sich selbst als σαρκικός bezeichnen muss, so lange nicht die Verhärtung eingetreten ist, dem Gesetze Gottes beizupflichten nicht umhin kann, συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ.

Hang ihm zur Hand liegt und als That ihn bestrickt, hassen und verdammen, und so die von dem sündigen Hange ihm abgedrungene That als einen nicht zu seinem Selbst gehörigen Act ausscheiden (οὐκ ἔτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ᾽ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία, Röm. 7, 20.). Und es richtet sich daher die Entwicklung des sündigen Hangs in den Individuen, die Gestaltung ihres wirklichen Sündenlebens, danach, wie jeder Einzelne sich dem νόμος τοῦ νοὺς zuwendet oder sich von ihm abkehrt. Dadurch wird unter ihnen ein sittlicher Unterschied begründet, so dass sie nicht alle gleich unwerth erscheinen, so dass es Heiden gab nach Paulus, welche relativ dem Gesetz gehorchten, Röm. 2, 14., und Juden, welche relativ zu den sittlich Besten gehörten auf diesem natürlichen Gebiete, wie Abraham, Röm. 4.

Zweitens findet sich bei Paulus die Vorstellung von einer Verantwortlichkeit nicht bloß Adams, sondern auch seiner Nachkommen für ihre Sünde, wie oben [1]) mit Bezug auf die darin liegende Voraussetzung bewusster Selbstbestimmung gezeigt worden ist.

Drittens ist darauf Gewicht zu legen, dass bei Paulus die mannichfaltigsten Aufforderungen zur Buße und Bekehrung sich finden (Röm. 12, 2 ff. Eph. 4, 23 ff. u. a.), worin dies liegt, dass er, wenn er zugleich die Knechtschaft des Sünders lehrt (Röm. 7, 15.) und anderweit da, wo diese Knechtschaft ist, Freiheit nur als factische Unabhängigkeit von den Forderungen der Rechtbeschaffenheit (Röm. 6, 20.) zu kennen scheint, zwischen jener Knechtschaft und der Mög-

---

[1]) S. 69 ff.

lichkeit, sich so und anders zu bestimmen, keinen unlöslichen Widerspruch statuirt, da nach ihm die rechte Selbstbestimmung des Sünders darin bestehen kann, die Erlösung zu suchen [1]).

Viertens lässt sich, dass Paulus Freiheitsacte für den Menschen offen lässt, obwohl er den aus dem natürlichen Leben der Nachkommen Adams entstehenden Zustand als einen Zustand wahrer Freiheit in keiner Weise ansieht, daraus entnehmen, dass der Glaube (*πίστις*), auf welchem nach seinen Darstellungen ein Zustand des Menschen sich gründet, welcher dem, in welchem die *ὀργὴ* Gottes auf ihm ruht, entgegengesetzt ist, auf den verschiedensten Stufen nach ihm eine auf Grund der initiativen Selbstmittheilung Gottes sich selbst erfüllende geistige organische Form, eine nicht erzwungene oder zu erzwingende, sondern auf bewusster Selbstbestimmung beruhende Aneignung der Gottesoffenbarung, also wesentlich Freiheit ist [2]).

Wir würden uns mit der Aufzeigung der dargelegten vier causalen Momente des erfahrungsmäßigen Sündenbestandes begnügen können, wenn nicht der Widerspruch, der darin hervortritt, dass die wirkliche Sünde zugleich als Folge des von Adam herrührenden sündlichen Hangs und als Product der Selbstbestimmung von Paulus aufgefasst wird, uns zu versuchen nöthigte, darzuthun, wie diese ein-

---

[1]) Vrgl. J. P. Lange, christl. Dogmatik. Th. 1. Heidelb. 1849. S. 275.

[2]) Vrgl. Liebner, die christl. Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt. B. 1. Abth. 1. Gött. 1849. S. 272 f.

ander scheinbar widersprechenden Momente mit einander bestehen können.

Es tritt einer Seits sofort die Unmöglichkeit hervor, den Begriff der Nothwendigkeit im absoluten Sinne auf das Verhältniss, welchem gemäß die Nachkommen Adams in Folge ihres geschlechtlichen Zusammenhangs mit ihm sündigen müssen, anzuwenden, da in gewisser Weise, wie wir gesehen haben, von Paulus Raum gelassen ist für die Vorstellung, dass eine eigene freie Entscheidung ungeachtet jedes Müssens bei ihnen stattfinden könne. Das freilich ist durchaus nicht zu leugnen, dass, wenn sie zum Bösen durch ihre geschlechtliche Bestimmtheit mit Nothwendigkeit kommen, das Eintreten der wirklichen Sünde nicht etwas ist bei ihnen, das auch hätte unterbleiben können, wenn sie's gewollt. Denn eben dass sie's mit sich selbst durchsetzendem Willen zu wollen nicht vermocht haben und nicht vermögen, ist durch jene Annahme unzweideutig ausgesprochen. Allein damit, dass nach Paulus nicht bloß die Skale in der sündlichen Entwickelung bei dem Einzelnen sich danach richtet, wie er sich dem *νόμος τοῦ νοὸς* zuwendet oder von ihm abkehrt, dass nach ihm die Einzelnen — wie weit auch immer nur — verantwortlich sind für ihre Sünde, dass sie zur Buße gerufen werden und glauben können an den Erlöser, ist für den Nothwendigkeitsbegriff die Grenze gesetzt, dass er insoweit nicht angewandt werden darf, als es in ihnen eine Reaction der durch ihre Verderbniss nicht aufgehobenen ursprünglichen menschlichen Natur gegen ihre unreine Bestimmtheit und falsche Entwickelung geben muss, in welcher, wenn sie diese auch zu heilen nicht

genügt, doch eine Freiheit latent ist, die, wenn sie gleich kein absolutes Auchanderskönnen, doch ein relatives Auchanderskönnen enthält, insofern der Mensch kraft jener Reaction das Gute mit Bewusstsein wollen, wenn gleich nicht aus sich zur alleinigen Actualität bringen, und, wenn seine Zeit gekommen ist, auf Anlass Gottes Buße thun und seine Gnade, sobald sie ihm entgegengebracht wird, im Glauben sich zueignen kann.

Anderer Seits ist leicht einzusehen, dass die Annahme jeder Art der Selbstbestimmung, bei welcher die Nachkommen Adams als absolut von ihm unabhängige Setzer ihres sittlichen Lebens oder als solche gedacht werden müssen, die in jedem Augenblicke auf gleich leichte Weise zwischen Gutem und Bösem wählen, für das Eine oder Andere sich wirklich selbst bestimmen können, das organische Verhältniss nicht zu seinem Recht kommen lässt, worin sie nach Paulus als Gattungsgenossen unzweifelhaft mit dem ersten Menschen stehen. Eine Ausführung, wie wir sie Röm. 5, 12 ff. haben, lässt sich damit nicht in Einklang bringen. Denn wie immer die organische Fortentwicklung der Sünde in den Nachkommen Adams gedacht werde; es wird als eine Folge von der Sünde Adams angegeben, dass sie alle Sünder geworden sind. Dies würde freilich sich nicht denken lassen, wenn wir die Sünde stets nur nach ihrer subjectiven Seite, wo sie bei Paulus vorkommt, fassen dürften, in welchem Falle immer dazu die Kenntniss des Gesetzes und die Bewusstheit der freien Übertretung gehören würde. Denn dieses Formale der Sünde, durch das die Schuld entsteht, kann bei mir nie als bloße Folge von der That eines Anderen an-

gesehen werden. Indess im Begriff der Sünde liegt zunächst nur das Objective, dass ein dem göttlichen Willen widerstreitendes Factum, sei es nun That oder Zustand, vorhanden ist [1]). Dieses Materiale der Sünde, die Verletzung des Gesetzes durch die Gesinnung oder die That, ist zunächst ins Auge zu fassen, wenn die Übertretung Adams als das bezeichnet wird, wodurch alle seine Nachkommen Sünder geworden sind. Es heißt dies: die Folge davon ist gewesen, dass sie alle durch Gesinnung oder That das göttliche Gesetz verletzt haben. Allein wenn damit auch zunächst nichts über das Formale ihrer Sünde, über ihre subjective Sünde, gesagt ist, so liegt doch darin dies, dass sie nach Paulus nicht eine Freiheit gehabt haben können, bei der es ihnen möglich gewesen wäre, in Gesinnung oder That das göttliche Gesetz nicht zu verletzen. Ist aber danach die Verletzung des göttlichen Gesetzes in Gesinnung oder That, ganz abgesehen davon, ob die Übertretung und wie weit diese mit Kenntniss des Gesetzes, also mit Bewusstheit von ihnen geschehen ist, etwas, das sie ihrer Natur nach nicht haben unterlassen können; so ist klar, dass sie als fähig, allein das Gute bei sich zur ausschließlichen Actualität zu bringen, von Paulus nicht gedacht sein können.

Zu demselben Resultate führt die Erwägung, dass das allgemeine Erlösungsbedürfniss sich nicht, wie von Paulus geschehen, behaupten lässt, wenn den Nachkommen Adams eine Freiheit zugeschrieben wird, welche in der Fähigkeit bestehen soll, sich in jedem Augenblicke auf gleiche Weise zwi-

---

[1]) Vrgl. J. Müller a. a. O. B. 1. S. 266.

schen dem Guten und Bösen zu entscheiden. Mit einer derartigen Fassung des Freiheitsbegriffs ist die Schilderung Röm. 7, 14 ff. durchaus unvereinbar. Denn hier zeigt der Apostel, dass der Mensch, wenn er einmal in Fehlentwicklung sich befindet, im Zustande vor erlangter Gnade, selbst in dem Falle, dass er bereits die Bedeutung des göttlichen Gesetzes zu erkennen und nach Einklang mit demselben zu verlangen begonnen hat, doch es aus sich selbst zu einem wirklichen Leben nach Gottes Gesetz nicht bringt. Freilich schreibt Paulus dem Menschen in solchem Zustande nicht bloß ein Beistimmen dem Gesetze, dass es trefflich sei, zu, sondern auch ein *θέλειν τὸ καλόν*. Indess dass dieses *θέλειν* keine voluntas im Sinne der indifferentistischen Freiheitslehre, kein liberum arbitrium indifferentiae oder aequilibrii sei, ergiebt sich schon aus dem Zusatze: *τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω*. Denn hierin liegt, dass jenes *θέλειν* eben ein Wollen ist, das sich selbst nicht durchzusetzen vermag, so dass statt des gewollten Guten vielmehr das nicht gewollte Böse geschieht. Gerade in dem drückenden Gefühle des Elends solcher Sündenherrschaft ruft der Mensch sehnsuchtsvoll nach einem Befreier: V. 24. *Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος! τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* Diese Sehnsucht hätte Paulus nicht fühlen und in solcher Weise darstellen können, wenn er gemeint hätte, dass der Mensch, — auch nach dem Falle —, eine Freiheit besäße, bei der er in jedem Augenblicke auf gleiche Weise sich zum Guten oder zum Bösen zu bestimmen vermöchte. Dies Bedürfniss der Erlösung setzt das Gefühl des Mangels dieser Freiheit nach der Seite hin, nach wel-

cher sie die Fähigkeit sein soll, sich selbst zum Guten zu bestimmen, voraus.

Man kann nun aber die Freiheit auch in dem Sinne nicht für die Nachkommen Adams in Anspruch nehmen, als stehe ihnen zwischen der von Natur her sich aufdringenden Sündenlust und Sündenthat noch insofern ein Act der Freiheit offen, als in ihnen ein sündenfreier Punkt sei [1]), der nur mit der Einwilligung in die Reizungen der angeborenen Sündhaftigkeit verschwinde, so dass die unwiderstehliche Gewalt der Begierden und Leidenschaften immer erst als ein in Folge jener Einwilligung entstandener Zustand zu betrachten sei, als Folge der ersten Untreue gegen die Forderungen des Gesetzes. Denn das *κατειργάσατο* und *ἐξηπάτησε*, welches Paulus Röm. 7, 8. und 11. der *ἁμαρτία* beilegt, weist entschieden darauf hin, dass bei der ersten bewussten Selbstentscheidung dem Gesetze gegenüber die Sünde schon eine *ἐπιθυμίαν* wirkende und verführende Macht hat. Allerdings muss diese Macht als sich verstärkend gedacht werden in dem Maße, in welchem der Mensch sich ihr willig überlässt, so dass sie bis zur Herzensverfinsterung und Verhärtung (Röm. 2, 5.) führen kann. Aber es kann keinen Punkt in dem Menschen geben, wo es ihm, wie er in Folge seines organischen Zusammenhangs mit seinem sündigen Geschlechte ist, ohne neues erlösendes Hineinwirken Gottes in seine Persönlichkeit möglich wäre, sich ihr gänzlich zu entziehen. Sonst wäre es möglich, dass Viele, ja daß Alle ihre eigenen Erlöser würden. Nach Paulus aber ist

---

[1]) S. Beck, christl. Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. Th. 1. Stuttg. 1841. S. 294.

eine wirklich erfolgreiche Bekämpfung der Sünde bis auf Christus eben eine Unmöglichkeit. Selbst das Gesetz hat dazu nicht helfen können und sollen. Es wurde da Alles unter der Sünde verschlossen gehalten (Gal. 3, 23.); ja der *νόμος*, zwar an sich gut und geistig, wurde eine *δύναμις ἁμαρτίας*. Vrgl. Gal. 3, 19. *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ὁ νόμος*, d. h. den Übertretungen zu Gunsten [1]). Gott wollte durch das Gesetz die Menschen nicht losmachen von der Sünde; das wäre unmöglich gewesen. Dasselbe war ein Mittel zu dem höheren Zwecke der Einführung der Erlösung durch Christum. Es sollte einerseits empfänglicher machen für diese durch Erregung des Bewusstseins der Sünde, andererseits uns mahnend und züchtigend, wie ein *παιδαγωγὸς* zur Seite stehen, Gal. 5, 19 ff. Sein eigentlicher Zweck war so die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, Röm. 7, 13. Wir werden aber, was die Ausführungen des Apostels betrifft, nach denen das Nichtsündigen, nachdem einmal die Sünde eingetreten war in die Menschheit, bis auf Christus unmöglich erscheint, nicht zugeben können, dass unentschieden bleibe, ob das Bewusstsein, vermöge dessen er alles Heil von Christo ableitet, bloß als individuelles Bewusstsein der Wirklichkeit des durch Christum erlangten Heils, oder als allgemein menschliches Bewusstsein des durch ihn allein zu erlangenden Heiles ausgesprochen sei, weil von Christo auch insofern das Heil abgeleitet werden konnte, als er Anfang und Mittelpunkt einer selbstständigen Erneuerung der Frömmigkeit wurde, und vom natürlichen Zustande insofern das

[1]) Vrgl. Wieseler, Comm. über den Brief Pauli an die Galater. Gött. 1859. S. 281.

Verderben, als zur Einführungszeit des Christenthums dieser natürliche Zustand so verdorben schien, dass nur die Macht der christlichen Gemeinschaft ihn aufheben und durch den neuen Gemeingeist die sittliche Kraft des Einzelnen wieder erstarken konnte [1]). Dagegen, dass in der ersten Freude und Gewissheit, durch Christum das Heil empfangen zu haben, niemand daran habe denken können, ob es nicht auch ohne ihn erlangt werden könne, spricht nicht bloß das Wort des Petrus in der Apostelgesch. 4, 12. *οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία κτλ.*, sondern auch das eine Beschränkung gleicher Maßen nicht zulassende Wort des Paulus 1. Tim. 2, 5. *Εἷς γὰρ θεὸς, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.* Daher wenn gleich die Sünde, welche die Nachkommen Adams als allgemeine Bestimmtheit der Gattung haben, nur als ein abnormer Zustand, nicht als wirkliche Sünde in vollem Sinne der zu solcher gehörigen Momente, also als mit Schuld im strengen Sinne verknüpft nicht angesehen werden kann, so lange und so weit diese nicht durch eigene That sich als sündige Causalitäten erweisen, so lange und so weit sie nicht nach erwachtem sittlichen Bewusstsein den Sollicitationen ihrer verderbten Neigung folgen, die angeborene Neigung zum Bösen verstärken und zu einem herrschenden Hange steigern, der dann die Quelle der mannichfaltigsten Sünden wird, so lange und so weit sie nicht in die Reizungen der angeborenen Sündhaftigkeit einwilligen [2]); so wird doch durch die Ansicht des

---

[1]) So Hase in seiner evangelischen Dogmatik. A. 4. Leipz. 1850. S. 59.

[2]) So Döderlein, inst. theol. christ. P. II. §. 182—188.

Apostels von der allgemeinen Nothwendigkeit der Erlösung und Versöhnung durch Christus die Annahme einer solchen Freiheit des Menschen, die es in ihrer Gewalt hätte, sich jener Einwilligung gänzlich zu enthalten und überall keine Untreue gegen Gottes Forderung zu Stande kommen zu lassen, ausgeschlossen. Eine Freiheit als Fähigkeit, das Gute in Gesinnung und That durchzusetzen, ist bis zum Eintritt der Erlösungsanstalt reell nicht vorhanden.

Hienach ist von selbst klar, dass, was wir reale, substanzielle oder Machtfreiheit nennen, den Nachkommen Adams als solchen nicht zugeschrieben werden kann. Von sich selbst das Gute zu vollbringen sind sie nicht tüchtig.

Mag man immerhin von Freiheit bei ihnen in dem Sinne reden, dass sie das Böse, welches sie thun, von Au-

---

Bockshammer, über die Freiheit des menschlichen Willens. S. 119 f., Kern, in der Tübing. Zeitsch. für Theol. 1833. S. 30 f. Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode. S. 159 ff. Vrgl. auch Dorner in Reuters Repert. Neue Folge B. 2. Berlin 1845. S. 152. „Im Schooß der Gattung wird die Persönlichkeit geboren, die die Bestimmung der freien Entscheidung hat. Diese hat sich anfangs selbst noch nicht vollkommen, sondern sie führt ein Gattungsleben. Was die Gattung hat als allgemeine Bestimmtheit (wie die Sünde), das ist auch die ihrige, ein abnormer Zustand, der allerdings ursprünglich nur aus der freien That des Stammvaters kann abgeleitet werden, und nicht aus einem Zustande, daher auch das spätere Individuum, so lange es nicht durch eigene That sich als sündige Causalität beweist, noch nicht mit Schuld im strengen Sinn belastet sein kann; denn selbstlos, wie es noch ist, ist es noch nicht Person, also noch zugehörig der Gattung, eine Bestimmtheit an ihr. Aber allmälig entwickelt sich das Ich, das Selbstbewusstsein, weiterhin das moralische Bewusstsein. Wo dies der Fall, da wird es schon an der Causalität des Bösen, also an der Mitschuld nicht fehlen. Unkenntlich mischt und mehrt sich von da an die persönliche Schuld und die Gemeinschuld durch einander.“

ßen nicht gezwungen sind zu thun, sondern aus eigener Neigung vollbringen, so dass sie kraft der eigenen Neigung den Bestimmungsgrund ihres Wollens schlechthin in sich selber haben [1]). Allein es liegt auf der Hand, dass, wenn auch Gebundenheit durch eine böse Neigung für sich betrachtet nicht Unfreiheit ist, insofern diese Gebundenheit lediglich auf dem sich gegenseitig ausschließenden Verhältniss guter und böser Herzensneigung ruht (Mtth. 6, 24.), doch diese Gebundenheit, insofern sie das Product geschlechtlicher Bestimmtheit ist, so sehr den Charakter von Naturnothwendigkeit an sich trägt, dass der Freiheitsbegriff damit die ganz bestimmte Grenze zugewiesen erhält, dass er auf die Nachkommen Adams insoweit nicht angewandt werden darf, als das, was ihn eigentlich constituirt, das Moment des Auchanderskönnens, im vollen, unbedingten Sinne von ihnen eben bis dahin, dass Christus erscheint, im Gebiete dessen, was Gott wohlgefällig ist, nicht prädicirt werden kann.

Deshalb kann man aber auch im Sinne des Apostels nicht unbedingt sagen, der Mensch sei auch nach dem Falle wahlfrei und eben deshalb zurechnungsfähig, wiewohl durch eigene Schuld ohne Machtfreiheit [2]). Denn die Zurech-

---

[1]) Vrgl. Harleſſ, chriſtliche Ethik. 3. Abdr. Stuttg. 1845. S. 36.

[2]) Gegen Delitzſch, welcher im Syſtem der bibl. Pſychologie S. 123—128. ſo unterſcheidet: „Der Menſch iſt auch nach dem Falle wahlfrei und eben deshalb zurechnungsfähig, aber eben ſo gewiſſ aus Schrift und Erfahrung iſt es, daſſ er durch eigene Schuld unfrei iſt. Wahlfrei iſt er, ſofern kein fremder Wille den ſeinigen mit unwiderſtehlicher Gewalt zwingen kann, wider eigenes Wollen zu wollen; unfrei iſt er, inſofern innerhalb ſeiner eigenen Perſönlichkeit, dieſe peripheriſch betrachtet, die von ihm ſelbſt eingelaſſene Sünde herrſcht, die ſein Wollen knechtet.“

nungsfähigkeit könnten wir doch dabei nur gelten lassen, wenn wir die Wahlfreiheit auf einen individuellen Sündenfall bezögen, durch welchen jeder Einzelne die Sünde in sich einlässt, so dass er dadurch verantwortlich ist für alle fernere daraus mit Nothwendigkeit hervorgehende Sünde. Sodann aber kann eine Wahlfreiheit, welche bloß den Zwang von Außen ausschließt, eine wirkliche Zurechnung nicht begründen. Eine solche wird nur durch eine Wahlfreiheit begründet, welche auch und so weit sie die innere Nothwendigkeit im metaphysischen Sinne ausschließt.

Daher lässt sich in unbedingter Weise den Nachkommen Adams Wahlfreiheit nur vindiciren für die Sphäre des sittlich indifferenten Thuns oder auch der äußeren Legalität, wie dies in den Bekenntnissschriften unserer Kirche geschieht [1]).

Für die religiös-sittliche Sphäre ist die Wahlfreiheit nur die relative, dass sich der Mensch auf Anlass der göttlichen Zucht einerseits und der Erweisung der göttlichen Gnade andererseits mit Verlangen nach Hilfe vom Bösen im Innersten abwenden, und, wenn Gott sie darreicht in Christo, sie ergreifen, wie Gottes Zucht und Gnade unbeachtet lassen und verwerfen kann. Das ist die auch in der sündlichen Gebundenheit latente Freiheit, welche in den Acten der Buße und des Glaubens zur Erscheinung gelangt, die Grenze für die Nothwendigkeit der wirklichen Sünde gegenüber der

[1]) Vrgl. Augsb. Conf. Art. XVIII. Vom freien Willen. — Apolog. Art. II. Von der Erbsünde. S. 53. Art. XVIII. Vom freien Willen. — Concordienformel Sol. decl. Art. II. Vom freien Willen oder menschlichen Kräften. S. 663. und Reject. I.

vom Gattungsleben herrührenden sündlichen Bestimmtheit. Es giebt auch nach dem Falle für den Menschen Augenblicke, da es gilt, sich für oder wider Gott zu entscheiden, wenn er gleich, so lange Christus nicht für ihn da ist, nicht eine die ganze Herzensstellung verändernde Sinnesänderung bei sich zu Stande zu bringen vermag, und erst, wenn er durch Christum zur unwiderstehlichen Krisis getrieben (Luc. 2, 34. 1. Cor. 1, 23. 2. Cor. 2, 16.) [1], die in ihm erschienene Gnade im Glauben wählt, damit zugleich die substanzielle oder Machtfreiheit principiell zurückempfängt, so dass er nun kraft der Freiheit, damit ihn Christus befreit, gegen seine sündliche Bestimmtheit, die er als Gattungsgenosse Adams hat, mit durchgreifendem Erfolge zu reagiren, lebend im Geist auch im Geist zu wandeln und das Fleisch sammt den Lüsten und Begierden zu kreuzigen vermag.

So können die einander scheinbar widersprechenden causalen Momente des jetzigen Sündenbestandes, wonach dieser ebensowohl Folge des von Adam herrührenden sündlichen Hangs als Product der Selbstbestimmung ist, nur mit einander bestehen, wenn jedes derselben nicht absolut, sondern relativ gefasst wird.

---

[1]) Vrgl. Dorner a. a. O. S. 152 f.: „Das ist Christi Wirkung auf die Menschen, wenn ihre Zeit gekommen (und für Jeden muss sie kommen), dass er die freie Entscheidung für oder wider ihn unwiderstehlich hervorlockt, zur Krisis treibt, und also die Befreiung der Persönlichkeit von dem bloßen Gattungsleben, oder die Macht der Gattungssünde jedenfalls, wie auch die Entscheidung falle, bewerkstelligt. Denn es ist klar, dass auch der verdammliche Unglaube an Christus nicht Wirkung der Geschlechtssünde für sich sein kann: so wenig als das Geschlecht für das Individuum glauben kann; sondern zu beidem gehört eine freie, persönliche, vom Gattungsleben unabhängige That."

Der dem Menschen angeborene sündige Hang ist etwas, das ihn bei seiner Selbstbestimmung mitbestimmt, indem die vorhandene Bestimmtheit auf jeden bestimmenden Entschluss des sich entschließenden Subjects einen bestimmenden Einfluss ausübt. Aber dies ist nur ein relatives Bestimmtwerden, keine schlechthinige Abhängigkeit von dem sündigen Hange, sofern der Mensch in der Selbstbestimmung sich gegen seine Bestimmtheit richten, sie in der Reaction gegen sie, wenn auch nicht im Ganzen umgestalten, doch so weit anders bestimmen kann, dass sie es ihm nicht unmöglich macht, sich zu Gott zurückzuwenden, Erlösung zu suchen und zu ergreifen. Anderer Seits ist der Mensch dem angeborenen sündigen Hange gegenüber in seiner Selbstbestimmung nicht absolut selbstständig, sondern er ist durch ihn relative prädeterminirt, indem er in gewisser Weise sich bestimmen muss, wie er von demselben bestimmt wird, und nur in beschränktem Maße und bedingt sich anders bestimmen kann.

Die Grenze, welche wir bei der angegebenen Fassung der einander widersprechenden Momente für die Nothwendigkeit und die Freiheit gefunden haben, bei der jede ihre Berechtigung behält, und doch die eine die andere nicht zerstört, scheint indess sofort wieder unsicher zu werden, wenn sie unter den Lehrpunkt der Zurechnung gestellt wird.

Es ist klar, dass jene Grenze zugleich eine Grenze für die Zurechnung ist. Der Gesichtspunkt von ihr aus gestattet nicht, den angeborenen sündlichen Hang als einen solchen zu betrachten, der an und für sich selber vor dem göttlichen Forum Strafwürdigkeit begründet. Strafwürdig erscheinen von ihm aus die Nachkommen Adams nur in

so weit, als sie nicht gegen die Natursündigkeit des Geschlechts von ihrer durch diese nicht aufgehobenen ursprünglichen Natur aus reagirt haben und non inviti sind, wie sie sind.

Wir würden also jene Grenze sogleich wieder aufgeben müssen, wenn wir genöthigt wären, die von der Kirche angenommene und nicht bloß von confessionellen Theologen, sondern von Männern verschiedenster Richtung auch neuerdings vertretene Auffassung für paulinisch anzuerkennen, dass die angeborene böse Lust und Neigung schon an sich ein schuld- und strafbares Vergehen sei. Indess wir haben uns überzeugt, dass die einzige Stelle, welche als ausdrückliches dictum probans dafür angezogen ist, dass schon der angeborene Sündenhabitus Schuld begründe vor dem göttlichen Gericht, nicht so verstanden werden will, dass der Mensch ein Kind des Zorns sei von Natur, sondern dass er im Bereiche des Zorns steht, wenn er so geworden ist, wie ihn Paulus Eph. 2, 3. schildert, er möge von Natur selbst im Gnadenzusammenhange der Verheißung sich befinden. Daraus aber, dass die Sünde in jeder Form Gesetzwidrigkeit ist, und dass Paulus Röm. 7, 7. schon die ἐπιθυμία als vom Gesetz verpönte und aufgedeckte ἁμαρτία bezeichnet, folgt keineswegs [1]), dass schon die angeborne Sünde als ein schuld- und strafbares Vergehen zu betrachten sei. Denn die Gesetzwidrigkeit ist nur ein einzelnes Moment im Begriffe der Schuld. Der Mensch ist schuldig, indem er dem Gesetz, unter dem er steht, durch eine nega-

---

[1]) Gegen Philippi, kirchliche Glaubenslehre III, 203.

tive Nichterfüllung oder positive Verletzung zur Genugthuung verpflichtet oder verhaftet erscheint [1]). Danach gehört zur Schuld nicht bloß ein unerledigtes (zu sühnendes) Sollen, sondern wesentlich auch eine rechtsfähige, ethisch verantwortliche Persönlichkeit, auf welcher die Verhaftung zur unerledigten Genugthuung beruht. Man kann nun allerdings das erste Moment der Schuld in der angeborenen bösen Lust und Neigung sehen, insofern der sündliche Hang in den Nachkommen Adams ein Zurückbleiben derselben hinter ihrer ursprünglichen Bestimmung begründet und mit dem, was das Gesetz fordert, verglichen ein unerledigtes Sollen sowohl einschließt als bewirkt. Allein das zweite Moment widerstrebt entschieden jeder Setzung einer angeborenen schuldbaren Sünde, indem die zurechenbare Verschuldung nur gedacht werden kann, wo eine verantwortliche Persönlichkeit sich findet, die an der Sünde sich betheiligt hat, die angeborene Sünde aber etwas ist, das an dem Menschen als etwas ihm von Andern unabhängig von seiner Selbstbestimmung Mitgetheiltes haftet.

Es ist bekannt, wie die älteren Theologen unserer Kirche von der Annahme aus, dass der Begriff einer angeborenen schuldbaren Sünde in der Schrift gegeben sei, den Widerspruch zu lösen versucht haben, der in diesem Begriffe unverkennbar vorliegt. Es ist durch die in der Lehre von der immediata peccati Adamitici imputatio [2]) ausgespro-

---

[2]) Vrgl. Lange in Herzog's Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. 131—132. Heft. Gotha 1862. S. 25 ff.

[1]) Vrgl. die Definition bei A. Hahn, Lehrbuch des christl. Glaubens. Aufl. 2. II. S. 100.: Imputatio immediata est Dei judicium,

chenen Behauptung geschehen, dass sich in dem Fall Adams alle seine natürlichen Nachkommen mitverschuldet haben, weil sie wirklich an jener That Theil genommen [1]). Diese Theilnahme lässt sich indess auf keine Weise begreiflich machen. In der Art, wie ältere und neuere Kirchenlehrer haben nachweisen wollen, dass Angebornes zugleich Schuld sein kann, vermag ich nicht mehr als einen geistreichen Versuch zu sehen, Undenkbares denkbar zu machen. Wenn sie den mittelbaren Zusammenhang, den unsre Verschuldung mit dem Sündenfall der Stammältern haben soll, darein setzen, dass in Folge der Fortpflanzung das durch den Fall entstandene Verderben dergestalt auf alle Menschen übergeht, dass sie von Anfang ihres Daseins eine Beschaffenheit

---

quo propter ipsum Adami primum peccatum omnes homines, ut pote qui cum ipso omnes peccaverunt, rei poenisque digni habentur.

[1]) Vrgl. Gerhard loc. X. c. 3. §. 52.: „Peccatum illud (Adami) non est modis omnibus a nobis alienum, quia Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius humani generis peccavit; atque ut natura humana per ipsum communicata fit propria cuique personae ex ipso genitae, sic et naturae corruptio per propagationem communicatur. Ac proinde quemadmodum tribus Levitica inclusa lumbis Abrahae decimas obtulisse Melchisedecho dicitur (Hebr. 7, 9.), ita et nos, qui in lumbis Adae peccantis delituimus, in et cum ipso non modo corrupti, sed et rei irae Dei facti sumus.“ — Quenstedt Syst. th. de pecc. Sect. II. qu. 7. „Non posset in nos propagari reatus, nisi praecessisset imputatio actus, quippe qui illius fundamentum est.“ — „Voluntas Adami censebatur nostra; nam primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit.“ Sect. II. qu. 8.: „In Adamo omnes moriuntur 1. Cor. 15, 22. Ergo etiam omnes in Adamo peccaverunt. Repugnat enim divinae justitiae, ut quis alienae poenae fiat particeps sine κοινωνία culpae.“

an sich tragen, die dem göttlichen Gesetz objectiv widerstreitet, und sie darum vor Gott schuldig macht (mediata peccati Adamitici imputatio); so wird hier der Begriff der Schuld unbefugt eingeführt, der gar nicht nothwendig aus der sittlichen Zuständlichkeit des natürlichen Verderbens folgt, das, wenn es auch etwas ist, das Gott misssfallen muss, doch darum noch nicht etwas ist, das Gott dem, in welchem es ist, als Urheber zurechnen kann. Und wenn sodann die immediata peccati Adamitici imputatio darein gesetzt wird, dass die Nachkommen Adams von Gott als solche betrachtet werden, die selbst die That begangen haben, durch welche Adam gefallen ist, und zwar darum so betrachtet werden, weil sie wirklich an jener That Theil genommen; so ist theils nicht einzusehen, wie alle menschlichen Willen am Sündenfalle der ersten Menschen sollen Theil genommen haben können, da, wenn auch Adam das natürliche Haupt derselben ist, doch die Willen der Einzelnen nicht als im Willen des Hauptes eingeschlossen gedacht werden können, theils nicht nachzuweisen, wie daraus eine Schuld der Einzelnen hätte hervorgehen sollen, die nur vorhanden sein würde, wenn sie Adam ausdrücklich bevollmächtigt hätten, sie in sich zu vertreten. Die Wendung, welche Philippi [1]) neuerdings je-

[1]) S. kirchl. Glaubenslehre, III. 81 ff.: „Wir werden daher zwischen Gattungswille und Personwille unterscheiden können, doch so, dass der Gattungswille nicht an und für sich selber und unmittelbar auftritt, sondern nur in der Ausprägung, Form und Gestalt des Personwillens erscheint und sich wirksam erweist. So hat denn schon ursprünglich der allgemeine Gattungswille durch den individuellen Personwillen Adams die That des Abfalles vollbracht und dadurch die Bestimmtheit der Abkehr von Gott und der selbstischen Zukehr zu sich selber genommen,

ner Naturansicht gegeben hat, nach der die Erbschuld sich aus der organischen Einheit des menschlichen Geschlechts, aus dem Verhältniss des Personwillens zum Gattungs-

---

welche nunmehr in seiner fortgehenden Fortzeugung und Auseinanderlegung in die Personwillen der nachgeborenen Individuen sich darstellt. Das ursprüngliche Naturverderben jedes Adamssohnes ist eben deshalb nicht etwa eine widerwillige, zwangsweise ihm von Außen angethane, sondern eine freie willige Bestimmtheit, wie es eigentlich auch in der Natur jeder Willensbestimmtheit liegt. Knechtschaft und Freiheit sind hier eins. Weil ich die Sünde thun muss, bin ich ihr Knecht, weil ich sie mit Lust und Liebe thue, bin ich ihr williger Knecht. Non inviti tales sumus, sagt Augustin. Und eben darin, dass ich die Sünde ebensowohl thun muss, als thun will, oder dass ich von Geburt an williger Knecht der Sünde bin, liegt der empirische Beweis, dass ich bei der Urthat des Abfalles Adam's schon ursprünglich mitbetheiligt war, selbstverständlich nicht mit diesem meinem bestimmten individuellen Einzel- und Personwillen, aber doch mit dem in diesem Einzelwillen sich besondert habenden Gattungswillen. Insofern nun der Einzelperson Adam's die nachgeborenen menschlichen Einzelpersonen gegenübergestellt werden, wird seine Sünde ihnen unmittelbar zugerechnet; denn nicht sie als Einzelpersonen, sondern er als Einzelperson hat sie begangen, und doch sind sie, wie er, dafür schuldig und der Strafe verhaftet. Und zwar wird sie ihnen mit Recht zugerechnet, denn Adams Personenthat ist ursprüngliche Gattungsthat, sie sind also daran, zwar nicht als Einzelpersonen, aber doch als Glieder der Gattung, nicht in persönlicher, sondern in gattungsmäßiger Weise mitbetheiligt. Der Gattungsabfall hat sich durch die Person Adam's ursprünglich vermittelt. Darum sind nun auch alle nachgeborenen Individuen in ihrem Personwillen von Geburt an gottwidrig bestimmt, und insofern dieses strafbare Naturverderben von der Sündenthat Adam's herstammt, findet eine mittelbare Zurechnung der Sünde Adams statt. Wenn also in der unmittelbaren Zurechnung mehr die persönliche Selbstheit der Nachkommen Adam's in Betracht gezogen wird, so in der mittelbaren Zurechnung mehr die unselbstständige Gattungsmäßigkeit, und doch erscheint im ersten Falle die persönliche Selbstheit durch die Gattungszugehörigkeit vermittelt, und im letzten Falle die Gattungszugehörigkeit die persönliche Selbstheit vermittelnd." Vrgl. auch ebend. S. 216.

willen verstehen soll, erklärt nicht, wie die Adamskinder dadurch, dass der Gattungswille in ihrem Personwillen sich besondert hat, zurechenbar Theil genommen haben sollen an Adams That, da sie eben nicht actu und in ihrem Personwillen, sondern gattungsmäßig, d. h. aber als noch nicht rechtsfähige Personen [1]), daran sich betheiligt haben sollen.

Dass die Auslegung von Röm. 5, 12., die auf neuem grammatischen Wege eine derartige Betheiligung heraus-

---

[1]) Vrgl. die Bemerkungen bei J. Müller a. a. O. II, 460.; insbes. auch, was dort S. 466 ff. über die realistische Auffassung der Gattungsbegriffe als Schlüssel der Imputationslehre, namentlich gegen Göschel gesagt ist, welcher die wahre Bedeutung des Realismus darin findet, dass dem Gattungsbegriff des Menschen wirkliche, selbstständige Persönlichkeit vor und unabhängig von seiner zeitlich successiven Verwirklichung in den persönlichen Individuen zukomme. — Das zweite Moment der Schuld kommt auch bei v. Hofmann im Schriftbeweis nicht zu seinem Recht, wenn dort 1. Hälfte S. 540 f. in ähnlicher Anschauung von der, wie sie Thomasius in Christi Person und Werk, I. S. 307. ausspricht, erklärt wird: „Wir bleiben bei der einfachen Thatsache jener Einheit des Menschengeschlechts, vermöge welcher jeder Einzelne nicht nur Glied des Geschlechts, sondern auch der Anfang desselben sein Anfang ist. Nicht hat der Einzelne die Sünde Adams mitgethan, sondern weil der Anfänger des Geschlechts sie gethan hat, so ist sie die Sünde aller, welche von ihm stammen; mit dieser Schuld werden sie geboren, und unterliegen deshalb dem Tode von vorn herein, in welchem sich das Urtheil Gottes wider Adam an ihnen vollzieht.“ Es ist durchaus nicht einzusehen, wie die Sünde des Anfängers darum die Sünde aller sein soll, weil er eben der Anfänger des Geschlechts ist. Das ist eine bloße Behauptung, welche die Vermittelung der Kirchenlehre verschmäht und doch wieder setzt. Denn wollten wir uns unter „dieser Schuld“, mit der die Nachkommen Adams geboren werden sollen, die Schuld denken, welche sie von Adam erben, so ist dagegen zu sagen, dass eine solche sich eben in so weit nicht erben lässt, als die Selbstbetheiligung daran fehlt, da der volle Begriff der Schuld ohne diese nicht vorhanden ist.

bringt, indem sie in dem ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον Adamo peccante ergänzt und hierin direct ausgesprochen findet: „Als Adam sündigte, hat das ganze Geschlecht nicht nur insofern gesündigt, als Adams Sünde ihm von Gott zugerechnet, als Sünde der gesammten Gattung betrachtet wurde, sondern die Sünde Adams war auch realiter die That der gesammten Gattung unter Vermittelung und in der Form der Personenthat Adams [1])" weit entfernt ist, den wirklichen Sinn der Stelle zu treffen, haben wir oben [2]) nachgewiesen.

Wenn man sich aber auf das Augustinische: Non inviti tales sumus in der Weise berufen hat, dass man die Erbschuld der Nachkommen Adams sich darauf gründen lässt, dass ja doch der natürliche Mensch mit freier Neigung sich den Antrieben der Erbsünde hingebe, dass diese also in diesem Sinne selbst ein voluntarium sei; so wird damit nur die Art bezeichnet, wie die gestörte Beschaffenheit der Gattung in den Individuen zum Vorschein kommt, aber, wie darin zurechenbare Verschuldung liegen könne, nicht erklärt. Diese Erklärung wird auch in der Form nicht gesehen werden können, welche neuerdings Martensen gebraucht hat, um begreiflich zu machen, dass die zunächst als Geschick zu betrachtende angeborene Sündhaftigkeit zugleich als Schuld betrachtet werden könne. Er sagt in seiner christlichen Dogmatik [3]): „Das Geschick wird zur Schuld umgebogen im Willen, im Selbst; das organische Verhältniss wird umge-

---

[1]) Philippi, kirchl. Glaubenslehre. III, 215.
[2]) S. 200 ff.
[3]) Abth. 1. Kiel 1850. S. 230 ff.

bogen in das geistige, das natürliche in das ethische. Diese Doppelseitigkeit in der Sünde ist mit der Geburt des Menschen selber gegeben. Denn die Geburt des Individuums ist nicht bloß ein Resultat der vorhergehenden Geschlechtsreihe, sondern der Anfang zu einem eignen selbstständigen Leben. Der Mensch wird nicht bloß als Naturwesen geboren, sondern als ein beginnendes Ich, als ein keimendes Selbst. Seine Entwicklung steht unter den unerlässlichen Forderungen des heiligen Gesetzes, und das Gesetz fragt nicht zunächst darnach, was der Mensch seiner Wirklichkeit nach sein kann, sondern was er seinem Wesen nach sein soll. Daher sagt der Apostel, dass wir von Natur Kinder des Zorns sind; daher sagt er, dass die Heiden keine Entschuldigung haben, wenn sie dem Geschöpf mehr dienen als dem Schöpfer; denn obwohl ihr Gottesbewusstsein von den Mächten dieser Welt gebunden ist, ist doch die wahre Gotteserkenntniss ihre wesentliche Bestimmung; das heilige Gesetz hat eine Forderung an den Willen, welche unerfüllt ist; und der sündige Wille ist unter dem Gericht beschlossen, welches in der eignen Tiefe des Bewusstseins sich verbirgt. Daher bestimmt die evangelische Kirchenlehre nicht bloß als morbus oder vitium originis, sondern als vere peccatum. Während der Katholicismus nur eine angeborne Gebrechlichkeit der Natur, nur die actuelle, die offenbare Sünde als Sünde anerkennt: vertieft sich die protestantische Betrachtung in das Mysterium des Willens, in die Einheit von Verhängniss und Schuld, des Natürlichen und Ethischen, des Nothwendigen und des Freien."

Es ist klar, dass Martensen die Selbstbetheiligung,

welche Schuld constituiren soll in der angeborenen Sünde, darein setzt, dass der Naturgrund des Individuums, in welchem die Sünde wurzelt, als ein persönlicher, ein Willensgrund gefasst wird. Indess wenn das beginnende Ich, das keimende Selbst so beginnt und so keimt, wie es von Geburt bestimmt ist; so ist das Beginnen, wenn es ein Beginnen des so bestimmten Selbst ist, doch nur eine Qualität des Willens, in der die angeborne Sünde zum Vorschein kommt. Diese Selbstbetheiligung ist eine Nothwendigkeit, welche dadurch, dass sie eine Selbstbetheiligung des Willens ist, Schuld nicht begründet. Eben so ist die unerfüllte Forderung des Gesetzes an den Willen, das Zurückbleiben des Menschen hinter seiner ursprünglichen Bestimmung, nicht Schuld im Sinne zugerechneter Sünde. So lange noch kein bewusster Lebenszusammenhang mit dem Gesetz stattfindet, kann eigentlich von unerfüllter Forderung des Gesetzes an den Willen gar nicht die Rede sein, da der Mensch so lange *χωρὶς νόμου* lebt (Röm. 7, 9.), und wenn auch, ideell betrachtet, der Mensch in dieser Zeit nicht so ist, wie der Mensch seiner ursprünglichen Bestimmung nach sein soll; so ist er doch so lange eigentlich nur im leidenden Zustande, und, ethisch angesehen, nach dieser Seite hin wenn gleich etwas nicht Gefallendes, doch, wenn man nicht das erste Moment der Schuld, das unerfüllte objective Sollen, gleich nimmt der Schuld, im vollen Sinne nicht mit Schuld behaftet, da die persönliche Zurechnung erst dann eintreten kann, wenn das dem Menschen gegebene Lebensgesetz vor das Bewusstsein als concretes Gebot sich hinstellt, und nun, im Widerspruch gegen das zeugende Ge-

setz, der sündige Hang im Herzen bejaht wird, so dass der Mensch nun wirklich non invitus ein solcher ist, wie er ist. Der Mensch ist nicht ein Kind des Zorns von Natur, weil er als beginnendes Ich nicht ist, was er seinem Wesen nach sein soll, sondern er ist ein Zornverfallener, wenn er so geworden ist, wie ihn Paulus Eph. 2, 3. schildert, er möge von Natur sein, wie er will, selbst im Gnadenzusammenhange der Verheißung stehen. Und die Heiden Röm. 1, 20. werden nicht deshalb unentschuldbar genannt, weil die wahre Gotteserkenntniss ihre wesentliche Bestimmung war, abgesehen davon, ob sie dieselbe erfüllen konnten, sondern weil sie, obwohl sie Gott zu erkennen vermocht hätten, ihn doch nicht als Gott geehrt haben.

Wie nun aber die von uns angezeigte Grenze in der Anwendung der Begriffe der Nothwendigkeit und der Freiheit die schuldbare Erbsünde nach der Seite hin ausschließt, nach welcher darin auch das zweite Moment der Schuld gesehen wird; so schließt sie anderer Seits von dem zweiten Momente der Schuld, was die Nachkommen Adams betrifft, die volle, schlechthinige Verursachung und Selbstentscheidung aus.

Nehmen wir an, dass eine rechtsfähige, ethisch verantwortliche Persönlichkeit nur die sei, welche schlechterdings den Anfang ihres sittlichen Lebens zu machen befähigt sei, also die Selbstentscheidung treffen könne, bei der sie durchaus noch nicht selbst bestimmt ist, sondern sich aus dem Unbestimmten selbst zu bestimmen vermag, fordern wir also für das zweite Moment der Schuld die schlechthinige Verursachung durch Selbstentscheidung, oder die Freiheit, die

die Möglichkeit eines Andern absolute in sich schließt, die nicht bloß den Zwang, sondern auch die innere Nothwendigkeit (im metaphysischen Sinne) schlechtweg verneint; so hat J. Müller [1]) vollkommen Recht, wenn er auf diesem Standpunkte folgert: „Bleibt es also dabei, dass die Einzelnen vermöge einer ihrer Selbstentscheidung schlechterdings vorangehenden Nothwendigkeit Träger einer verkehrten Bestimmung sind, die an der Gattung haftet, so ist ihnen ihre erbsündliche Beschaffenheit, mag sie immerhin in ihr individuelles Wesen auf's Innigste verwachsen sein und in ihren Aeußerungen mit freier Neigung von ihnen gehegt und gepflegt werden, doch durchaus nicht zuzurechnen, sondern der Natur der Gattung und dem, der diese Störung in die menschliche Natur gebracht." Wir haben uns aber überzeugt, dass Paulus eine solche Freiheit, welche als schlechthinige Verursachung der Sünde, weil als ein wirkliches absolutes Auchanderskönnen zu fassen ist, nur den ersten Menschen beilegt. Finden wir gleichwohl bei ihm den Begriff der Schuld auch auf die Nachkommen Adams insofern angewandt, als er sie für ihre Sünde verantwortlich nimmt, und namentlich in seinen eschatologischen Anschauungen die Erscheinung einer göttlichen Strafgerechtigkeit statuirt, welche nicht gattungsmäßig en gros exercirt wird, sondern das persönliche Individuum trifft; so bleibt uns, nachdem wir erkannt haben, dass der Müller'sche Versuch, bei Festhaltung des zweiten Moments der Schuld den Anstoß, dass die Nachkommen Adams durch eine fremde Sünde schuldig

---

[1]) A. a. O. II. S. 428 f.

und strafwürdig werden sollen, dadurch zu heben, dass hinter dem in die Erscheinung fallenden alienum als die verborgene Wahrheit dieses Verhältnisses ein proprium aufgezeigt wird in der vorzeitlichen Selbstverkehrung derselben, paulinischer Auffassung nicht entspricht, nichts anders übrig, als die Rechtsfähigkeit und ethische Verantwortlichkeit der nachgekommenen Persönlichkeiten nicht in die schlechthinige Verursachung durch Selbstentscheidung, sondern in die Mitbetheiligung zu legen, wonach sie für ihre Sünde nicht absolut verantwortlich und darum auch nicht absolut schuldig und strafwürdig, sondern relativ verantwortlich und relativ schuldig und strafwürdig sind.

Dass bei dieser Auffassung jeder verursachende Antheil an der Sünde von Seiten Gottes ausgeschlossen bleibt, indem dieselbe nicht aus einer ursprünglichen Einrichtung der Menschennatur abgeleitet wird, bedarf nicht näherer Nachweisung.

Dass in ihr kein Anstoß liegt gegen die Lehre Pauli von der Nothwendigkeit der Erlösung, liegt auch zu Tage, indem die Sünde, nachdem sie einmal eingetreten, nach ihr als unvermeidlich erscheint.

Dass bei ihr sowohl die Seite des Gattungsmäßigen im menschlichen Geschlecht, als die Seite des Persönlichen, welche in der Geschichtsauffassung des Apostels beide vertreten sind, zu ihrem wahren Recht gelangen, dürfte gleichfalls von selbst klar sein.

Indess leicht kann sich gegen diese Auffassung der Zweifel erheben, ob die relative Zurechnung nicht gleich sei einer Aufhebung der Zurechnung, ob nicht bei ihr die Nothwen-

digkeit der Versöhnung verschwinde, und ob nicht Gott ungerecht erscheine, wenn er gegen die Nachkommen Adams das Urtheil wider Adam vollzieht, sobald diese nicht als geborne Schuldige, die an seiner Übertretung sich betheiligt haben, zu betrachten sind.

Das apologetische Interesse erheischt, auf diese Zweifel einzugehen.

Würde der Übergang der erblichen Sündhaftigkeit zur wirklichen Sünde, durch welche Schuld entsteht, bei unserer Fassung rein an den selbstständigen Entscheidungspunkt einer Freiheit geknüpft, in welcher dem Menschen noch die Möglichkeit vorliegt, überhaupt nicht zu sündigen, das Gesetz vollkommen zu erfüllen; so wäre nicht zu beanstanden, ob auch die Bedingung der Zurechnung gewahrt sei, nach welcher die zurechenbare Sünde eben ein proprium und voluntarium sein muss. Indess nach unserer Fassung ist der Übergang unvermeidlich, so dass die Melanchthonsche Regel gilt: Semper cum peccato originali simul sunt peccata actualia. Daher lässt sich, wie es scheinen kann, gegen sie so argumentiren, wie J. Müller[1]) gegen Gruner, Michaelis, Seiler, Hahn, welche die Verderbniss der menschlichen Natur ganz einfach als die Ursache der wirklichen mit Schuld verknüpften Sünden betrachten, argumentirt hat: „Ist die wirkliche Sünde die nothwendige Folge der angebornen Sündhaftigkeit, so gilt von diesem Verhältniss ganz streng der Kanon: causa causae est causa causati, d. h. der Sündenfall ist eben so wohl die Ursache der

---

[1]) A. a. O. II. 447 f.

wirklichen Sünden, als er die Ursache der angebornen Sündhaftigkeit ist. Soll uns also die Erbsünde nicht zugerechnet werden können, weil sie durch die That andrer Individuen, der ersten Menschen, in uns gesetzt ist, so folgt unwidersprechlich, dass sich auch die wirklichen Sünden der Zurechnung entziehen. Dass das Vorhandensein der letztern in unserm Leben *durch unsre Selbstthätigkeit* bedingt ist, das Vorhandensein der erstern dagegen nicht, ist ein Unterschied, der unter den gegebenen Voraussetzungen auf die Sache selbst gar keinen Einfluss hat. Denn soll diese Selbstthätigkeit doch nicht jene Freiheit selbstständiger Entscheidung sein, so ist sie eben nur die *besondere Form*, durch die sich im Gebiet des sittlichen Lebens der Übergang aus der Ursache in die Wirkung unbeschadet seiner vollkommenen Nothwendigkeit vermittelt, und der sündigende Mensch bleibt bei aller formalen Selbstthätigkeit dennoch, real betrachtet, vollkommen bestimmt von dem wirkenden Princip des Zustandes, aus welchem sein Sündigen entspringt. Sonach würde also auch die wirkliche Sünde keine Schuld zu begründen vermögen."

Allein so lässt sich nur argumentiren, wenn man von dem Satze ausgeht, dass wirkliche Schuld nur vorhanden sei, wo die Beschaffenheit des Lebens schlechtweg durch eigene Selbstthätigkeit bedingt sei. Denn dann kann allerdings die wirkliche Sünde keine Schuld begründen, wenn ihr Vorhandensein durch etwas anderes, als die eigene Selbstbestimmung bedingt ist. Allein das eben leugnen wir, dass zum Begriffe der Schuld das Moment der absoluten Verursachung gehöre. Die Mitbetheiligung darf nicht fehlen;

aber sie genügt. So weit der Mensch nicht hindern kann, dass die angeborene Sünde sich in Wirkung wirklicher sündhafter Zustände und Thaten mächtig erweist, ist er allerdings nicht verantwortlich; so weit er aber gegen diese Macht reagiren kann, ist er verantwortlich. Verhielte es sich nun so, dass der sündigende Mensch bei aller formalen Selbstthätigkeit dennoch, real betrachtet, vollkommen bestimmt würde von dem wirkenden Principe des Zustandes, aus welchem sein Sündigen entspringt, so begründete die wirkliche Sünde als bloße besondere Form, in welche die angeborene Sünde sich mit Nothwendigkeit umgesetzt hat, keine Schuld. Allein das eben leugnen wir, dass der Mensch in der wirklichen Sünde vollkommen bestimmt werde von der angeborenen Sünde, indem wir auf Grund von Röm. 7. behaupten, dass, wenn der sündigende Mensch auch der realen Freiheit entbehre, er doch nur bedingt bestimmt werde, indem er ganz anders bestimmt werden würde von der angeborenen Sünde, wenn er nicht gegen sie in Reaction träte. Es würde dann immer die Verhärtung, resp. das vollkommene sich Gott gegenüber als selbst Gott Setzen die endliche, nothwendige Folge sein, und nur für eine mechanische Erlösung die Fähigkeit bleiben, während Paulus innerhalb des Sündenlebens, abgesehen von der Erlösung, verschiedene Stufen der Besserungen und Verschlimmerungen statuirt und die Erlösung nicht anders zu Stande kommen lässt, als wenn in wahrhaftiger Reaction gegen die vorhandene Sündenmacht das Heil von Innen heraus gesucht und, wie es dargeboten, ergriffen wird.

Daher kann die relative Zurechnung nicht gleich sein

einer Aufhebung der Zurechnung; vielmehr bleibt diese in ihrer Wahrheit bestehen, oder vielmehr sie wird erst so eine wahre, indem alle Fictionen von ihr fern bleiben, und sie der Wirklichkeit lebendig entspricht.

Aber wird nicht bei dieser relativen Zurechnung die Nothwendigkeit der allgemeinen Versöhnung ungewiss? So kann es scheinen, indem ja so die Möglichkeit gesetzt wird, dass jeder, wenn er auch, nachdem die Sünde durch Adam eingetreten ist, sich aus ihrer Macht nicht selbst entheben kann, doch in jedem Momente seines Lebens gegen sie aus seiner durch die überkommene Verderbniss nicht aufgehobenen ursprünglichen menschlichen Natur dergestalt reagire, dass er wissend und wollend niemals ihr zustimme und so sich von Schuld im eigentlichen Sinne frei erhalte. Diese Möglichkeit ist aber auch nicht zu leugnen, wenn der Zurechnung nicht ihre wirkliche Bedingung bei den Nachkommen Adams entzogen werden soll. Die Nothwendigkeit der Versöhnung aber würde dabei nur ungewiss, wenn die Allgemeinheit der Verschuldung dadurch wirklich problematisch würde. Soll nun aber diese etwa dadurch problematisch werden, dass von jenem Gesichtspunkte aus ihre Nothwendigkeit sich nicht beweisen, sondern nur ihre Wirklichkeit behaupten lässt? Aber sind wir denn hier in einer anderen Lage, als worin wir uns befinden, wenn wir sagen, dass, wenn Adam nicht gesündigt hätte, es keines Versöhners bedurft hätte? Wenn es nun für die Einwilligung Adams in Satans Rath keine Erklärung giebt, ihre Nothwendigkeit nicht zu erweisen steht; soll die Allgemeinheit der Verschuldung darum nach ihrer Wirklichkeit ungewiss werden, weil

sie sich nach ihrer Nothwendigkeit nicht erklären lässt? Hier tritt eben das Factum als Beweisgrund ein, dass sich keiner entschuldigen kann, dass jeden sein Gewissen verantwortlich macht. Allerdings deutet in auffallender Weise die Allgemeinheit der Zustimmung nicht auf Willkühr, sondern auf Nothwendigkeit. Allein diese Deutung ist eben ein logischer Schein, der auf andere Weise als durch das Gewissen jedes Einzelnen nicht zu überwinden ist. Einen eigentlichen Inductionsbeweis für die Allgemeinheit der Verschuldung kann's danach freilich nicht geben. Einen solchen hat deshalb auch Paulus nirgends zu führen unternommen. Die Allgemeinheit der Verschuldung ist in gewisser Weise eine Voraussetzung, welche zu begründen die Erfahrung objectiv nicht zureicht, deren Wahrheit aber durch das Bewusstsein jedes Einzelnen erwiesen wird, indem jeder weis und noch von keinem, so weit er wahr gewesen, sobald er durch göttliche Erhaltungen und Veranlassungen in ernste Reaction gegen den angebornen Hang gesetzt ist, geleugnet worden, dass er in seinen Sündenstand, wie er ist, nicht ohne Zustimmung gekommen sei. So weit, aber auch nur so weit ist die Anwendung des Augustinischen: Non inviti tales sumus für eine berechtigte zu erachten.

So gilt es endlich nur noch dem Zweifel zu begegnen, ob Gott nicht ungerecht erscheine, wenn er gegen die Nachkommen Adams das Urtheil wider Adam vollzieht, sobald diese nicht als geborne Schuldige, die an seiner Übertretung sich betheiligt haben, zu betrachten sind.

Das Urtheil wider Adam ist gewesen, dass er um seiner Übertretung willen dem Tode verfallen sein solle. Danach

ist für ihn der leibliche Tod die Folge und Strafe seiner Sünde gewesen. Der pelagianische Satz: Adamus sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset, mit dem die Anschauungen selbst solcher Männer, wie Schleiermacher, Neander, Steudel zusammengehen, ist im entschiedenen Widerspruch gegen die Anschauung des Paulus [1]) und der Schrift überhaupt, was nach Krabbe's Schrift, die Lehre von der Sünde und vom Tode [2]), der Einreden von Mau [3]) u. a. ungeachtet, immer mehr anerkannt worden ist [4]).

Das Verhältniss der Sünde zum Tode ist nicht bloß ein subjectives, als ob der Tod nur in Hinsicht des Schmerzes und der Todesfurcht Folge der Sünde wäre, sondern ein objectives, so dass der Mensch um der Sünde willen der Trennung von Seele und Leib mittelst Verwesung des Leibes unterworfen ist, wenn gleich die verwundende und wehthuende Macht des Todes eben in der Sünde besteht. 1. Cor. 15, 56. *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία.*

Es ist aber der Tod nicht Folge und Strafe der individuellen Thatsünden der Einzelnen, sondern ein nicht erst

---

[1]) S. oben S. 248 ff.

[2]) 1836; vrgl. bes. Kap. 5. u. 11.

[3]) Vom Tode, dem Solde der Sünden und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi, 1841.

[4]) Vrgl. Beck, die christl. Lehrwissenschaft. I. S. 299. 305. Lechler, das apostol. u. das nachapostol. Zeitalter. 2. A. Stuttg. 1857. S. 107 f. Schmid, bibl. Theologie, herausgegeben von Weizsäcker. Th. 2. Stuttg. 1853. S. 251 ff. Nitzsch, System der christl. Lehre. 6. A. Bonn 1851. S. 251 ff. J. Müller a. a. O. II. S. 388 ff. Martensen, christl. Dogmatik. Abth. 1. S. 237 f.

durch das Zuthun der Einzelnen verwirkter, sondern unmittelbar in der Übertretung Adams mitgesetzter Todeszustand. Röm. 5, 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον.

Hienach erscheint der Tod in Bezug auf den ersten Menschen als Strafe, in Bezug auf die Nachkommen desselben als eine durch ein Verhängniss eingetretene Naturordnung, als ein Übel, dem sie nicht um ihres individuellen Sündigens willen, sondern um der Übertretung Adams willen unterworfen sind.

Sobald man nun eine reale Betheiligung aller an Adams Fall annimmt; so kann natürlich Gott nicht ungerecht scheinen, wenn er über alle verhängt, was er Adam gedroht hat. Diese Auskunft aber ist uns nach den Ergebnissen unserer Untersuchung abgeschnitten. Einen objectiven Grund dafür, dass Gott den Tod über die Nachkommen Adams verhängt hat, können wir in ihrem Thun nicht sehen. Daher aber kann es scheinen, als werde durch diese Auffassung die göttliche Gerechtigkeit gefährdet, insofern diese als solche genommen wird, die jedem giebt, was er verdient oder verschuldet hat, da ja von einer Verschuldung, wie sie Adam zur Last fällt, bei den Unmündigen gar nicht und bei denen, welche nicht, wie er, ein positives Verbot, auf dessen Übertretung Gott den Tod gesetzt hat, verletzet haben, nicht in gleichem Maße die Rede sein kann.

Indess dieser Schein kann uns nicht beirren, wenn wir bedenken, dass nach Paulus ganz dasselbe Verhältniss bei denen statt findet, welche durch die δικαιοσύνη zum ewigen Leben durch Christum gelangen sollen. Wie bei jenen nicht

von Verschuldung, so kann bei diesen nicht von Verdienst die Rede sein. Ob auch keiner gehorsam gewesen ist wie Christus, sollen doch alle um seinetwillen als rechtbeschaffene angesehn und behandelt werden. Dies ist Gottes objectiver Rathschluss, der subjectiv sich erfüllt bei denen, welche glauben. Dieser Rathschluss erscheint vom Gesichtspunkte auf eine Gerechtigkeit Gottes, deren Begriff vom rein gesetzlichen Standpunkte aus gebildet wird, absolut unbegreiflich. Denn nach diesem kann niemandem ein Gut zu Theil werden, das ihm nicht durch das Gesetz um eines bestimmten Thuns willen zugesprochen werden muss, so dass keinem die Stellung, die ein Anderer dem Gesetze gegenüber einnimmt, zu Gute kommen kann. Gleich unbegreiflich erscheint von jenem Standpunkte aus das Todesverhängniss über die Nachkommen Adams um der Sünde Adams willen. Wie dort die Gnade, scheint hier der Zorn zu weit zu gehen, indem ein gesetzliches Maß der Zurechnung und Bestrafung sich nicht entdecken lässt. Indess aus diesem Umstande folgt nicht, dass Gott ungerecht sei, sondern dass der Begriff der Gerechtigkeit, wie er vom bloßen gesetzlichen Rechtsstandpunkte aus gebildet wird, nicht zutrifft, wenn damit Gottes Verfahren der ethischen Qualität des Menschen gegenüber völlig bezeichnet werden soll. Wie keine Verkürzung der göttlichen Gerechtigkeit darin gefunden werden darf, dass er um Christi willen gegen nicht rechtbeschaffene verfährt, als wären sie rechtbeschaffen, so auch nicht darin, dass er über die Nachkommen Adams den Tod verhängt, gleich als hätten sie alle gesündigt wie jener.

Die *δικαιοσύνη*, auf Gott bezogen, bezeichnet seine Recht-

heit, d. h. dass er sich der Stelle, die er einnimmt, gemäß verhält. Sie ist eine Gesetz schaffende und vergeltende. Sie erweist sich nicht bloß in der Strafe, sondern auch in der Begnadigung, indem sie in der Rechtfertigung sich darin zeigt, dass er nicht den, welcher mit Werken umgeht, die seiner Gerechtigkeit nicht genügen, sondern nur den rechtfertigt, welcher sich Christi Gerechtigkeit im Glauben angeeignet hat (Röm. 3, 26.) [1]). Aber sie ist in fortwährender Einheit mit Gottes Weisheit und Liebe (Röm. 11, 33.), so dass alle Vertheilung und Krisis Bezug hat zu dem höchsten Gut, die Art aber, wie das Böse in der Welt von bleibender Wirksamkeit abgehalten und das höchste Gut herbeigeführt werden soll, a priori von uns niemals zu finden ist. So viel ist gewiss, dass der gesetzliche Rechtsstandpunkt nicht zureicht, um Gottes Verfahren zu ermessen. Dies wird nur von der Offenbarung aus, welche in Christo gegeben ist, geschehen können. Welche mit ihm Gemeinschaft haben im Glauben, kennen ihn als den die Gnade und das Leben vermittelnden persönlichen Anfang, von dem aus ihnen ein Heil kommt, das sie vom gewöhnlichen gesetzlichen Rechtsstandpunkte aus unter keinen Umständen haben hoffen dürfen. Aber für diese Erfahrung, die, ehe das Ende erschienen ist, immer noch um ihre Sicherheit bange sein kann, giebt es in einem historischen Factum ein Vorbild. Von Einem ist der Tod zu Allen gekommen. Ist dies vom gewöhnlichen gesetzlichen Rechtsstandpunkte aus unbegreifliche Verhängniss des Todes über alle um Eines willen, obwohl

[1]) Vrgl. Philippi, Comm. über den Brief Pauli an die Römer. Abth. I. Erlang. 1848. S. 99.

nicht alle so wie er gesündigt haben, gewiss; so kann dieses Vorbild, das die Unhaltbarkeit des gewöhnlichen gesetzlichen Rechtstandpunktes aufzeigt, die Gewissheit kräftigen helfen, dass um des Einen willen, der gerecht gewesen, uns das ewige Leben zufallen werde. Dies ist der Standpunkt, von welchem aus, wie wir oben nachgewiesen haben, Röm. 5, 12 ff. verstanden sein will. Auf diesem Standpunkte aber giebt es kein Interesse dafür, ein Schuldig von Geburt in den Nachkommen Adams zu setzen. Denn auf ihm kommt es nicht darauf an zu zeigen, dass Gott gerecht ist, indem er alle sterben lässt in Folge Adams Übertretung, weil alle an ihr sich betheiligt haben, sondern dass factisch ein Verfahren Gottes stattgefunden hat, das ganz gewiss, obwohl vom gesetzlichen Rechtsstandpunkte unbegreiflich ist.

Verzeichniss

der im zweiten Bande

angezogenen und erläuterten Stellen der heiligen Schrift.

Druck der Univers.-Buchdruckerei von **E. A. Huth** in Göttingen.

